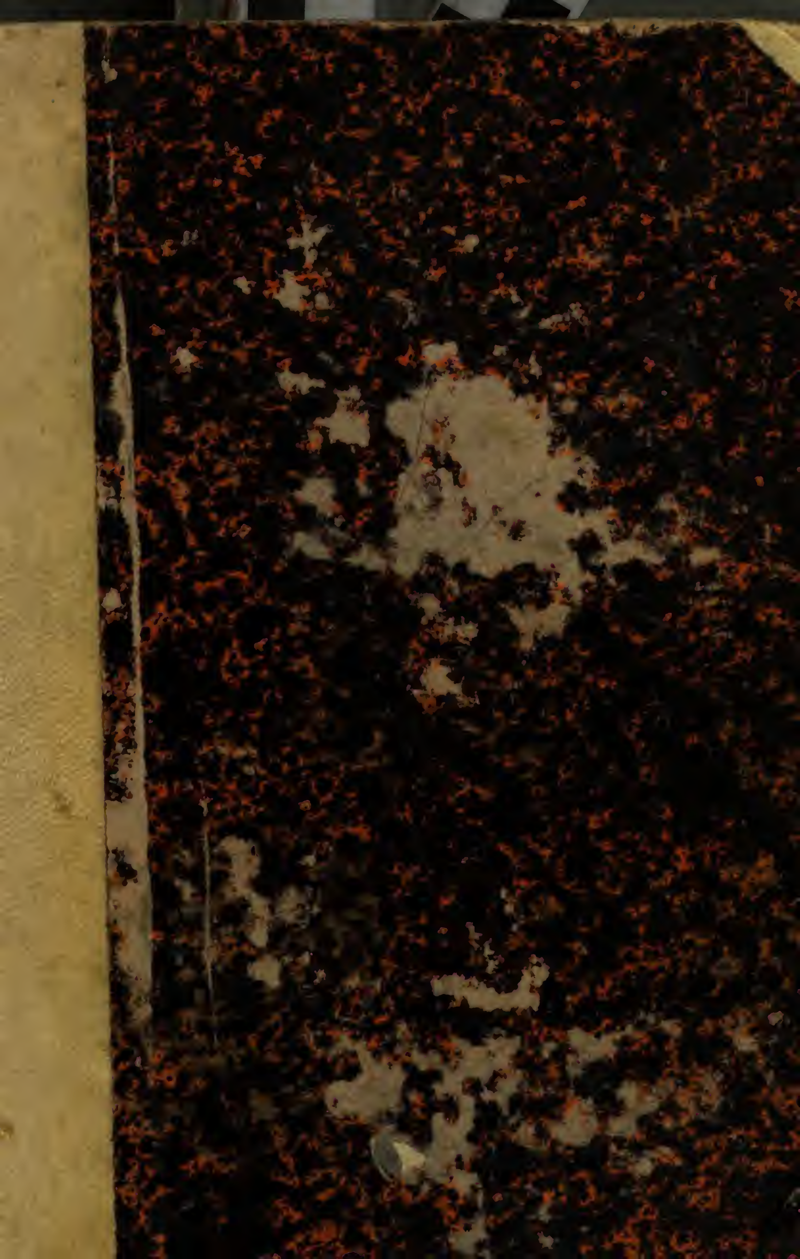



BIBLIOTECA NAZIONALE VITT EMANUELE
201
31 G
41





HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

PAR

LE Dr HENRI RITTER,

PAR C.-J. TISSOT,

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

TOME TROISIÈME.

PARIS,

LIBRAIRIE DE LADRANGE,

1836.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE BOURGOGNE ET MARTINET,
rue du Colombier, 30.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

PAR

LE Dr HENRI RITTER,

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE KIEL;

TRADUITE DE L'ALLEMAND

PAR C.-J. TISSOT,

Docteur ès-lettres, Professeur de philosophie, membre
de plusieurs Sociétés savantes, etc.

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

TOME TROISIÈME.



PARIS,

LIBRAIRIE DE LADRANGE,

QUAI DES AUGUSTINS, 19.

1836.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE.

LIVRE NEUVIÈME.

TROISIÈME DIVISION DE L'HISTOIRE DES ÉCOLES SOCRATIQUES. — ARISTOTE ET LES PÉRIPATÉTICIENS.

CHAPITRE PREMIER.

VIE ET ÉCRITS D'ARISTOTE.

Selon Apollodore, Aristote naquit la première année de la 99e olympiade, à Stagire, colonie grecque de la Thrace (1). Son père, Nicomaque, était médecin et ami d'Amynthas, roi de Macédoine. Aristote descendait par lui d'une famille qui faisait remonter son origine à Esculape (2). Je fais mention de cette circonstance, parce qu'elle ne paraît pas avoir été sans influence sur la direction des études de ce grand philosophe. Elle prouve d'ailleurs que sa famille cultivait depuis long-temps, et comme par tradition, les sciences naturelles et médicales. Le père d'Aris-

(1) Les documens chronologiques les plus vraisemblables et les plus d'accord entre eux sur la vie d'Aristote se trouvent dans *Diog. L.*, V, 9, 10. Comp. *Stahr Aristotelia*, 1re part.; *Halle*, 1830, p. 29 et s.

(2) *Pseudo-Ammonii, v. Arist.; Diog. L.*, V; 1.

tote passe aussi pour avoir laissé des ouvrages sur l'histoire naturelle et la médecine (1). Aristote était encore fort jeune lorsqu'il perdit ses parens. Un certain Proxène d'Atarnée se chargea du soin de son éducation et lui fit étudier les sciences. Aristote conserva jusqu'à sa mort une vive reconnaissance pour la famille de son bienfaiteur. On raconte, dans une de ses biographies, qu'il eut une jeunesse orageuse et dissolue, qu'il dissipa follement tout son patrimoine, se fit soldat, et que, ne voyant aucun avantage à espérer dans cette nouvelle carrière, il s'adonna au commerce et ouvrit une boutique de marchand-droguiste (2). Mais cette tradition ne semble pas conciliable avec une autre plus vraisemblable, selon laquelle il se serait rendu près de Platon, à Athènes, dès l'âge de dix-sept ans, pour s'y livrer à l'étude de la philosophie (3). Il resta vingt ans

---

(1) *Suid.*, s. v. Νικόμαχος.

(2) *Aelian.*, v. h., V, 9. Ce fait a pour garant Épicure, historien assez ancien, mais peu impartial. *Athen.*, VIII, p. 354. Nous ne consignerons pas ici tous les reproches que l'on a faits à la conduite morale d'Aristote; mais nous dirons seulement qu'il a été probablement calomnié par ses disciples, Aristoxène, Épicure, Timée, par l'éditeur de l'ouvrage intitulé : Περὶ παλαιᾶς τρυφῆς, par Alexinus de Mégare et par d'autres. (Voy. *Euseb. præp. ev.*, XV, 2.)

(3) Voyez les notes chronologiques d'Apollodore, *Diog. L.*, V, 9. C'est là aussi l'unique source de la tradition rapportée dans la biographie d'Aristote, faussement attribuée à Ammonius, qu'Aristote se rendit auprès de Socrate et non auprès de Platon. *Dion. Hal. ep. ad Ammæum*, c. 5, place ce voyage dans la dix-huitième année d'Aristote. Au surplus, les notes chronologiques de Denis sont puisées à la même source que celles de Diogène. *Stahr.*, p. 42, fait remarquer à ce sujet qu'Aristote serait venu à Athènes la même année où, d'après Corsini, Platon aurait entrepris son second voyage à Syracuse. Mais il serait encore possible que Platon fût parti pour Syracuse quelque temps après l'arrivée d'Aristote à Athènes.

près de Platon; mais il est certain qu'il ne consacra pas tout ce temps à l'étude des doctrines platoniciennes : l'on croit plutôt qu'il l'employa à préparer le grand travail de toute sa vie. Pour se faire une idée de l'ardeur avec laquelle il s'appliquait alors à approfondir, non seulement tous les trésors des philosophies antérieures, mais encore tous ceux de la littérature grecque, il suffit de se rappeler les paroles de Platon, qui l'appelait le Liseur (1), et le distinguait de Xénocrate, en disant que l'un aurait besoin de frein et l'autre d'aiguillon (2). En voyant l'immensité des connaissances qu'Aristote possédait sur l'histoire naturelle, on est forcé de supposer qu'à cette époque de ses études platoniciennes, il avait déjà étudié la nature avec plus de soin et de détails que n'en comportait le caractère de son maître. Il n'est pas invraisemblable qu'il s'appliqua aussi à la médecine, puisqu'on lui attribue des écrits qui appartiennent à cette science, et que ceux de ses ouvrages qui sont parvenus jusqu'à nous font supposer qu'il la connaissait. L'opinion d'écrivains ultérieurs, qu'il exerça lui-même la médecine à Athènes, paraît cependant fondée sur des données peu certaines (3). Il existe différentes versions sur

(1) *Ammon., v. Arist.* On a ajouté dans l'ancienne traduction latine : *Et ipso* (*Aristotele*) *abeunte a lectione clamabat* (*Plato*) : *intellectus abest; surdum est auditorium.* Cf. *Nunnesii, not. ad h. l.* On reconnaît bien ici, et dans d'autres annotations semblables, l'exagération des modernes.

(2) *Diog. L.*, IV, 6.

(3) *Franc. Patricii discussionum peripateticarum*, tom. IV; *Bas.*, 1581; fol., p. 3. Cette supposition se fonde particulièrement sur la réflexion qu'après avoir dissipé son patrimoine, il avait dû chercher des moyens d'existence dans l'exercice de la médecine. On s'est trop souvent appuyé de l'ouvrage que nous avons cité plus haut sur Aristote et ses écrits, quoiqu'il y ait peu de chose sur quoi l'on puisse compter. Je n'en fais l'observation que pour me justifier auprès de ceux qui pourraient trou-

la nature de ses rapports avec son maître. Si les paroles de Platon que nous venons de citer ne semblent pas renfermer un jugement défavorable, on en rapporte d'autres qui prouveraient qu'au moins vers la fin de sa vie leur première intimité fit place à une mésintelligence sérieuse et même à des sentimens hostiles. Et il est naturel qu'on attribue au disciple dans cette affaire, sinon tous les torts, du moins la plus grande partie. On accuse Aristote d'ingratitude envers son maître, et l'on pense que Platon n'y aurait donné d'autre occasion qu'en préférant à Aristote d'autres disciples moins distingués, mais plus fidèles à ses doctrines. Le principe de cette accusation a sa source première dans quelques anecdotes, et dans ceux des écrits d'Aristote, où celui-ci combat assez souvent la doctrine de son maître. Quant aux anecdotes, elles ne peuvent pas avoir plus de poids que des anecdotes semblables qui feraient croire au manque de reconnaissance de Platon pour Socrate. Platon, dit-on, n'aimait pas Aristote, à cause de ses mœurs et de sa manière de vivre ; car celui-ci, qui n'était pas d'un physique très agréable (1), cherchait à suppléer à ce que la nature lui avait refusé de ce côté-là, par l'élégance de sa mise, d'une façon qui ne pouvait manquer de blesser le sentiment philosophique de Platon. On ajoute que l'esprit caustique d'Aristote lui déplaisait, et qu'il ne le jugea par conséquent pas digne de son intimité. D'un autre côté, lorsque Platon fut affaibli par l'âge et que ses facultés commençaient à perdre de leur vigueur, Aristote saisit, dit-on, le temps où les élèves les plus distingués de Platon étaient absens, et fit en sorte, par des questions captieuses, que Platon cessa ses promenades ordinaires dans l'Académie, et, se bornant à philosopher avec ses amis dans l'intérieur de sa maison, laissa ainsi Aristote diriger à sa place les exercices philo-

---

ver que je cite trop rarement ce savant ouvrage, ou même que je le dénigre.

(1) *Diog. L.*, V, 1 ; *vit. Arist. ap. Menag. fin.*

sophiques de l'Académie. Mais Xénocrate, étant revenu d'un voyage, chassa à son tour Aristote de l'Académie, et rétablit Platon sur son ancien théâtre. Platon compara alors Aristote à un jeune poulain qui donne des ruades à sa mère (1). Plusieurs circonstances concourent à rendre ces anecdotes très invraisemblables; nous ne nous prévaudrons pas à ce sujet d'une autre tradition tout opposée, suivant laquelle Aristote aurait élevé un autel en l'honneur de Platon avec une inscription à sa louange (2), ni de ce qu'on ne trouve rien dans les biographies de Platon qui fasse croire que son esprit fût aussi affaibli que cette anecdote le ferait supposer; mais il est certain que les autres traditions ne parlent point d'une semblable querelle entre Aristote d'un côté, Platon et ses disciples les plus remarquables de l'autre. Car il est reconnu que la mort de Platon fut cause qu'Aristote quitta Athènes dans sa trente-septième année (3); et il eut pour compagnon ce même Xénocrate qui l'aurait chassé de l'Académie (4).

Si donc nous devions ajouter quelque foi à ce conte,

---

(1) *Aelian.*, v. h. III, 19; IV, 9; *Diog. L.*, V, 2; *Ammon.*, *v. Arist.* D'après la traduction latine de cette biographie, Aristoxène passe pour être l'auteur de cette histoire. Il paraît cependant que celui-ci n'a pas nommé Aristote. *Aristocl. ap. Euseb. præp. ev.*, XV, 2. Selon Elien et Diogène, toutes les circonstances rapportées se tiennent, et forment par conséquent, suivant toute vraisemblance, une seule histoire : d'où il résulte que toute cette histoire elle-même devient fort suspecte, si une seule de ces circonstances essentielles est invraisemblable.

(2) *Ammon.*, *v. Arist.*; cf. *Buhle ad h. l.*, où l'on objecte particulièrement qu'Aristote, pendant la vie de Platon, n'aurait pas pu élever à Athènes une école contre son maître, puisque les deux hommes les plus puissans d'Athènes, Chabrias et Timothée, étaient amis et même parens de Platon; mais tous deux étaient morts alors.

(3) *Apollodor. ap. Diog. L.*, V, 9, et *Dion. Hal.*, l. l.

(4) *Strab.*, XIII, 1, p. 126 et suiv.

tout ce que nous en pourrions conclure, c'est que, comme un des plus anciens disciples de Platon, Aristote avait acquis quelque influence dans l'instruction des plus jeunes ou des plus faibles (1); mais cela pouvait fort bien s'accorder avec les relations amicales des deux philosophes. On a voulu trouver aussi dans les ouvrages d'Aristote la preuve de son ingratitude envers son maître. Il le critique assez souvent, et toutes les fois qu'il parle de lui, il s'efforce de réfuter sa doctrine. Mais ici se présente une question difficile à décider : celle de savoir jusqu'où doit aller la reconnaissance d'un disciple envers son maître. Si la conviction d'Aristote l'obligeait à exprimer une opinion contraire à celle de son maître, on ne peut lui faire un crime des reproches qu'il adresse à la doctrine de Platon. Ceux qui veulent justifier Aristote de l'accusation d'ingratitude, ont coutume de citer un passage de ses écrits dans lequel il donne à entendre lui-même, que c'est bien malgré lui qu'il s'est vu obligé de réfuter la doctrine de son maître et de ses condisciples; mais qu'il faut avant tout rendre hommage à la vérité (2). Cependant on ne peut nier qu'il ne laisse quelquefois percer une sorte d'acharnement contre la doctrine de Platon et des platoniciens, et qu'il ne cherche à la représenter comme une direction funeste à la science (3). Mais, tout considéré, nous

---

(1) Selon Strabon, l. l., c'est à Athènes qu'Hermias entendit Platon et Aristote. Stahr, p. 63 et suiv., suppose qu'à cette époque Aristote enseignait l'éloquence, et qu'il luttait avec Isocrate, suivant *Cic. de orat.*, III, 35. Mais la supposition manque de vraisemblance, et la leçon *Xénocrate*, au lieu d'Isocrate (*Diog. L.*, V, 3), me paraît plus près de la vérité.

(2) *Eth. Nic.*, I, 4.

(3) Nous citerons pour preuve quelques passages : *Anal. post.*, I, 19. Τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω· τερετίσματα γάρ ἐστι. *Met.*, III, 2. Comparaison de la théorie des idées avec les représentations anthropopathiques sur les dieux. *Eth. Eud.*, I, 8; Λογικῶς καὶ κενῶς.

devons avouer franchement que nulle part il n'a fait ressortir les grands services que Platon a rendus à la philosophie, et même qu'il a montré en général de l'éloignement pour Platon, et surtout pour son école. Toutefois on peut expliquer la chose en partie par l'économie de ses ouvrages, en partie par son caractère scientifique. En général, il avait moins pour but, dans ses ouvrages, d'apprécier chaque philosophe selon son mérite, que d'empêcher, en examinant les systèmes des autres, que des erreurs très répandues ne parvinssent à rebuter ou à égarer ses disciples. D'un autre côté, le caractère d'Aristote ne lui permettait pas de juger la doctrine de Platon dans son véritable esprit; car on ne peut nier qu'en général il est porté, dans sa critique, à examiner chaque proposition principale en elle-même, et à considérer moins le sens philosophique qu'elle renferme, que la forme de l'expression. Il faut ajouter surtout, en faveur de Platon, que l'esprit d'Aristote, qui montre plus d'antipathie qu'on ne voudrait contre l'exposition artistique de la philosophie, soumet à une critique trop minutieuse chaque élément mythique, chaque expression poétique des écrits de Platon, comme si l'on devait s'interdire le style figuré, et qu'il fallût toujours tout prendre dans le sens le plus strict du mot. C'est ainsi qu'Aristote a pu naturellement concevoir et nourrir de l'antipathie pour la doctrine de Platon, et il est probable que cette antipathie s'accrut avec les années, et qu'elle se tourna encore plus contre les disciples que contre le maître. Il était naturel qu'Aristote ne s'opposât à la tendance platonique, que quand les stériles et fantastiques expositions de disciples sans intelligence en eurent mis à découvert de plus en plus l'esprit exclusif et funeste à la science.

Anal. post., II, 18; Ἄτοπον. *De gen. et corr.*, I, 2; Οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λόγων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες πρὸς ὀλίγα ἐπιβλέψαντες ἀποφαίνονται ῥᾷον.

On nous raconte encore qu'après la mort de Platon, Aristote, accompagné de Xénocrate, se rendit à Atarnée et à Assos, près d'Hermias, philosophe, tyran de ces deux villes (1). Il est probable qu'il fit connaissance avec cet eunuque à Athènes, où l'on dit qu'Hermias avait entendu Platon et Aristote. Plusieurs circonstances font croire même qu'Aristote vécut avec lui dans une étroite amitié; ce qui donna lieu à des bruits peu favorables sur la moralité de notre philosophe (2). Il ne resta que trois ans près d'Hermias, époque où le tyran périt d'une mort cruelle. Mais Aristote lui témoigna, dit-on, de l'attachement, même après sa mort, puisqu'il épousa sa sœur Pythias, qui se trouvait dans une position fort triste et sans aucun appui (3). Il en eut une fille; mais on croit que son fils Nicomaque eut pour mère une concubine chérie, nommée Herpyllis (4). On rapporte aussi qu'après la mort de Pythias, il épousa Herpyllis (5). D'Atarnée, Aristote s'enfuit avec Xénocrate à Mitylène (6), où il ne resta que peu de temps; car il fut appelé, la seconde année de la 109e olympiade, par le roi de Macédoine, Philippe, pour faire l'éducation de son fils, alors âgé de trois ans. Cette rencontre d'un philosophe curieux de tout approfondir, et d'un roi passionné pour les conquêtes, fut fort heureuse. Aristote jouit d'une grande faveur auprès de Philippe. Il obtint de lui que Stagire, sa patrie, qui avait été détruite,

---

(1) *Diog. L.*, V, 3; *Strab.*, l. l.

(2) Aristote est aussi accusé de pédérastie avec plusieurs de ses disciples. *Athen.*, XIII, p. 566, c. not.

(3) *Aristocl. ap. Euseb.*, *pr. ev.*, XV, 2. (Voy. *Strabon.*) Il la dit nièce d'Hermias.

(4) *Diog. L.*, V, 1; *Athen.*, p. 589.

(5) *Suid.*, s. v. Ἀριστοτέλης. *Anon.*, *v. Arist.* Il y a ici confusion; car il passe pour avoir reçu Herpyllis de son ami Hermias.

(6) *Strab.*, l. l.; *Dion. Hal.*, l. l.; *Diog. L.*, V, 9.

fût rebâtie, et qu'il y eût un gymnase pour l'enseignement de la philosophie (1). Il obtint aussi d'Alexandre, devenu roi, de semblables témoignages de faveur. Toutefois, ce qu'on raconte de son voyage dans l'Asie et jusqu'aux Indes, à la suite du grand conquérant, n'est qu'une fable; il le quitta dès que la guerre persique fut commencée, et ouvrit une école de philosophie à Athènes (2); mais il laissa, pour se remplacer auprès d'Alexandre, son disciple et son parent Callisthène (3).

Il philosopha à Athènes dans le Lycée, seul gymnase qui lui restât ouvert, puisque Xénocrate avait pris possession de l'Académie, et que les cyniques occupaient le Cynosarge. Aucune école de philosophie ne semble avoir duré aussi long-temps à cette époque que la sienne. C'est ce que nous pouvons légitimement conclure du grand nombre d'hommes célèbres qui sont comptés parmi ses disciples. On appela son école du nom de péripatéticienne, parce qu'il avait coutume de philosopher en se promenant avec ses disciples sous les ombrages du Lycée. Cette école n'était pas simplement une école de philosophie; on y apprenait tout ce qui servait alors à la culture de l'esprit chez les Grecs, particulièrement l'éloquence (4). Aristote divisait, dit-on, ses élèves en deux classes; le matin, il exerçait la première aux recherches profondes de la philosophie; le soir, la seconde classe se livrait à un genre de travail et d'instruction plus commun et qui convient à un plus grand nombre. Le premier genre d'enseignement était appelé acroatique ou acroamatique, le second exoté-

---

(1) *Plut.*, *v. Alex.*, 7; *Aelian.*, v. h., III, 17; *Diog. L.*, V, 4. On a aussi attribué la reconstruction de Stagire à Alexandre. *Ael.*, v. h., XII, 54; *Ammon.*, *v. Arist.*, et autres.

(2) *Diog. L.*, V, 10; *Dion. Hal.*, l. l.

(3) *Diog. L.*, l. l.

(4) *Ib.*, V, 3; *Cic. de orat.*, III, 35; *Orat.*, 14.

rique. Il était naturel qu'il n'y eût que des disciples éprouvés et déjà mûrs qui pussent prendre part aux premiers exercices (1). Aristote passa trente ans à Athènes, occupé de ces sortes d'études. Ce fut vraisemblablement aussi pendant cet intervalle de temps qu'il composa la plupart de ses ouvrages (2). C'est aussi à cette époque que coïncident ses importans travaux sur les sciences naturelles, particulièrement sur l'Histoire des Animaux, entreprise dans laquelle la magnanime générosité d'Alexandre lui fut du plus grand secours (3). Vers la fin de ce temps, il tomba cependant, dit-on, en disgrâce auprès de son élève et de son bienfaiteur royal, à cause de Callisthène, qui avait trop franchement manifesté son mécontentement au sujet des mœurs dissolues du roi (4). Aristote a été accusé d'avoir donné le poison avec lequel Antipater fit mourir Alexandre (5). Il se retira au bout de ce temps à Chalcis, pour éviter, dit-on, la mort de Socrate. La cause qui le fit accuser d'athéisme est extraordinaire. Il avait composé un hymne et une épigramme à la louange d'Hermias, et on l'accusa, pour cette raison, d'impiété envers les dieux (6).

---

(1) *Gell. noct. Att.*, XX, 5; cf. *Diog. L.*, V, 2, 3.

(2) Si la fameuse lettre d'Alexandre à Aristote (*Plut., v. Alex.*, 7; *Gell. noct. Att.*, XX, 5) était authentique, il faudrait placer à cette époque tous les ouvrages acroatiques de ce dernier. Cependant, c'est encore vraisemblable par d'autres raisons.

(3) *Plinii hist. nat.*, VIII, 17; *Athen.*, IX, p. 398.

(4) *Diog. L.*, V, 10; *Plut., v. Alex.*, 55.

(5) *Plut., v. Alex.*, 77.

(6) *Diog. L.*, V, 6; *Athen.*, XV, p. 696. Suivant Athénée, le poème n'est pas un péan, comme on le dit ailleurs, mais un scolion. J'ai beaucoup de doutes sur les fondemens de l'accusation, si ce n'est sur l'accusation même. Si l'on compare les évènemens politiques du temps, son procès aurait coïncidé avec la guerre lamique, ou aurait eu lieu immédiatement après. Les tra-

Peu de temps après sa fuite d'Athènes, il mourut à Chalcis, quelques uns disent par le poison, crainte de voir son procès se poursuivre; mais un autre témoin, plus digne de foi, nous dit qu'il mourut de mort naturelle (1).

Quant aux bruits défavorables qui ont été répandus sur le caractère d'Aristote, nous avons déjà apprécié la plupart à leur juste valeur; ils ne fournissent aucune raison suffisante de l'accuser d'une façon de penser peu honorable. Nous le trouvons au contraire dans ses écrits un rechercheur paisible et modéré, qui, loin de poursuivre, il est vrai, un idéal aussi élevé que celui de Platon, ne perd pas un instant de vue ce qui est immédiatement exécutable, et ne se laisse pas aller facilement à des expressions hyperboliques; car il s'efforee, avant tout, d'examiner la vérité sous toutes ses faces, de ne pas dépasser le vraisemblable, et de mettre sa philosophie d'accord avec les notions du sens commun sur la vie pratique et l'expérience. Ce qui ne l'empêche pas, il est vrai, d'établir plusieurs propositions dans un sens trop large; mais une modération pleine de sagesse accompagne cependant toutes ses opinions sur la science et sur la vie des hommes. L'amour de la vie scientifique domine en lui. Qu'il ait eu, par contre, quelque éloignement pour la vie politique et qu'il ne l'ait vue que sous un jour peu favorable, c'est ce qu'on pourrait expliquer par le fait que, n'appartenant qu'à une colonie grecque, il resta étranger aux plus grands évènemens politiques, bien que la chose paraisse suffisamment explica-

---

ditions s'accordent en ce qu'Aristote était un ami d'Antipater; il ne pouvait donc être condamné après la guerre lamique. Mais peut-être qu'on lui fit un crime, pendant cette guerre, de sa liaison d'amitié avec Antipater; mais on ne voit pas pourquoi alors on lui en aurait imputé un autre plus difficile à prouver. Au surplus, la tradition qui porte qu'Aristote fut accusé à cause de ses doctrines, est sans fondement aucun.

(1) *Apollodor. ap. Diog. L.*, V, 10; *Dion. Hal.*, l. l.

ble encore, par la raison que, du temps d'Aristote, la vie politique des Grecs laissait fort peu d'espérances à l'observateur tranquille. Nous ne croyons donc pas avoir le droit de lui reprocher aussi durement que l'ont fait ses contradicteurs, ses liaisons amicales avec des tyrans et des oppresseurs de la liberté grecque. De plus, nous ne voyons presque uniquement dans Aristote que le froid investigateur. Ce n'est que rarement qu'il fait attention au rapport qui unit la science du général et de la nature avec la volonté et l'esprit de l'homme. Aussi ses écrits n'ont-ils rien de ce caractère insinuant qui fait un des principaux charmes de ceux de Platon. Il n'est pas aussi naturel, aussi profondément vrai dans l'intuition intérieure de la vie de l'âme, que dans la contemplation des formes sous lesquelles la nature physique se révèle à nous. Si, par ce dédain de ce qui attire l'esprit des hommes, ses ouvrages ont gagné en pureté d'exécution sous le point de vue intellectuel, ils ont cependant perdu par là en chaleur et en vie. Il est bien vrai que nous n'en possédons qu'une partie, et celle-là même qui se refuse le plus à tout accessoire, à tout ce qui pourrait sembler n'appartenir qu'au rapport extérieur de la science; mais déjà la manière dont cette partie est traitée peut faire présumer que, quoique l'exécution poétique ne lui fût pas complètement étrangère, il ne sut cependant pas animer les produits de son talent avec l'esprit vivifiant de l'imagination et de la conscience. De là son défaut d'art pour coordonner largement les grandes masses; de là ses transitions d'une pensée à une autre, qui ne sont souvent qu'une dispute contre un philosophe qui pense autrement que lui; de là la nécessité où il se trouve de se répéter souvent; de là, quoique son discours coule parfois clair et pur, le manque ordinaire de beauté et de grâces dans son style, même dans les détails; de là ces saccades, cette difficulté qu'on éprouve à saisir l'ensemble de ses idées, et l'extrême rareté de la transparence parfaite de sa pensée. Souvent, en lisant ses ouvrages, on

se sent porté à croire que, par un certain dégoût qui pouvait naître facilement de son temps, il a voulu éviter jusqu'à l'apparence de la recherche ou même de l'agrément dans le style. Il est par conséquent très grave, quelquefois cependant un peu piquant et même amer; souvent il est bref; quelquefois, au contraire, même sur les plus petites choses, ne pouvant pas bien se saisir lui-même, il est un peu trop diffus. Il a remplacé l'art par l'érudition. Il est le premier des philosophes qui présente ce caractère, et il n'a sûrement pas peu contribué à faire estimer l'érudition au-dessus de tout par la plupart des écrivains des temps suivans. Ce qu'il nous importe d'autant plus de remarquer, c'est qu'on peut assurément appeler à bon droit notre philosophe le père de l'histoire de la philosophie. Toutefois, nous devons voir en cela un signe de décadence prochaine. Car l'esprit grec, dans son âge viril, était plus ami de l'art et de la création que de l'érudition et des souvenirs. Gardons-nous cependant de reprocher à Aristote d'avoir introduit ce nouveau goût; il ne fit en cela que suivre la direction de son siècle. Aussi son opinion scientifique était-elle qu'il devait s'efforcer de ramener à l'intuition, dans une aussi vaste sphère que possible, la diversité des phénomènes de la nature et du développement de l'esprit humain. Il ne faut donc pas lui faire un reproche de ne pas avoir su animer tout ce qu'il avait recueilli en suivant cette direction; car ses matériaux étaient trop abondans pour qu'il ait eu le temps de les coordonner parfaitement. Ce recueil a toujours eu son utilité, n'eût-il servi qu'aux siècles suivans. Ne pourrait-on cependant pas douter si Aristote a bien su s'approprier tout ce qui faisait alors partie de la vie du peuple grec? Nous croyons remarquer plutôt que, pour lui, beaucoup de choses qui avaient autrefois animé l'esprit grec, étaient mortes et réduites à une formule sans vie. Cette observation, que nous avons déjà faite ailleurs en le comparant à Platon, se présente à nous d'une manière frappante, lorsque nous

lisons ses observations critiques sur les doctrines des anciens philosophes. Rarement il en pénètre l'esprit, le plus souvent il s'en tient à la forme et aux premières apparences; lors surtout que l'expression prend un élan poétique et qu'elle doit être prise dans un sens figuré, ou entendue par rapport à l'ensemble du système, Aristote laisse apercevoir alors une manière de concevoir sèche et insuffisante. Le caractère de son érudition est aussi d'entre-mêler plutôt ses recherches aux doutes qui s'élèvent de la philosophie ancienne que de les y rattacher. De là l'embarras et les fréquentes interruptions dans ses investigations; de là moins de fermeté, d'indépendance, que n'en comporte le développement intrinsèque de sa philosophie. Quelquefois même son érudition a été funeste à la justesse de son exposition; car sa connaissance scientifique des mots techniques étrangers, mais particulièrement l'habitude de la nomenclature platonicienne, qui se mêle fréquemment à son exposition, est souvent pour lui un puissant obstacle à ses efforts pour établir en faveur de sa philosophie une terminologie technique ferme. Les doutes qui lui surviennent, par la grande connaissance qu'il a de l'ancienne philosophie, rendent son mode d'exposition très incertain, très chancelant; cette exposition prend quelquefois la forme d'un examen simplement dubitatif et d'une solution équivoque, deux choses qui, du reste, s'accordent très bien avec la modération d'Aristote, puisqu'il pense qu'une retenue modeste convient beaucoup mieux à la philosophie qu'une assurance téméraire, produite par le désir immodéré de connaître(1). Il s'en faut de beaucoup cependant que son intention soit de se contenter d'un résultat douteux; au contraire, il prononce plus hardiment et d'une manière plus déterminée sur les plus importantes questions, que Socrate et

(1) *De cœlo*, II, 12 in.

Platon ; et dans les matières mêmes qui sont tout-à-fait en dehors de notre intuition, il trouve, pour rendre ses opinions, des expressions qui n'ont, dans sa manière, absolument rien de ce mysticisme incertain et flottant qu'on retrouve dans Platon. Les affirmations positives d'Aristote, qui ne permettent aucun autre tour de pensée, se fondent, en outre, sur l'idée qu'il se faisait de la philosophie. Elle n'est pas pour lui, comme pour Platon, un effort, une aspiration, un amour, mais une science. La tradition nous parle d'une expression de ce philosophe, qui semble être tout-à-fait sortie de cette opinion. Suivant cette tradition, il aurait blâmé les anciens philosophes d'avoir pensé que la philosophie était accomplie par eux ; il les aurait accusés d'avoir été bien bornés ou bien prétentieux ; il croit voir, au contraire, qu'elle a reçu un grand accroissement en peu d'années, et qu'elle sera totalement achevée en peu de temps (1). Nous savons assez le contraire, et nous ne pouvons concevoir une semblable illusion que dans l'âme d'un homme qui, assignant à la philosophie un domaine limité, avait plutôt sous les yeux la précision explicite de ses formules, que le champ illimité de la raison humaine.

Un certain nombre d'ouvrages encore existans, mais qui cependant ne comprennent pas, à beaucoup près, tout ce qu'on connaissait dans l'antiquité sous son nom, sont attribués à Aristote (2); il résulte des citations mêmes

---

(1) *Cic. Tusc. disp.*, III, 28. *Itaque Aristoteles veteres philosophos accusans, qui existimavissent philosophiam suis ingeniis esse perfectam, ait eos aut stultissimos aut gloriosissimos fuisse ; sed se videre, quod paucis annis magna accessio facta esset; brevi tempore philosophiam plane absolutam fore.*

(2) Nous avons trois catalogues de ses ouvrages, l'un de *Diog. Laert.* V, 22-28; un autre de l'auteur de la Biographie d'Aristote dans les remarques de Ménage sur *Diog. Laert.*, et un troisième d'origine arabe, imprimé d'après Casiri dans l'édition des ouvrages

d'Aristote que la plupart de ses écrits sont perdus (1). Des divisions que les anciens nous ont laissées de ses ouvrages, il en est une que nous devons particulièrement remarquer : celle en ouvrages exotériques et en ouvrages acroatiques ou acroamatiques (2). Elle semble être fondée sur les ex-

---

d'Aristote par Buhle, t. I, p. 306. Le catalogue arabe est celui qui s'accorde le plus avec les ouvrages qui nous sont parvenus. Outre les écrits cités dans ces catalogues, beaucoup d'autres, qui sont perdus, se trouvent mentionnés çà et là ; on peut en voir le titre dans Fabricius.

(1) Aristote cite quelquefois le même ouvrage sous différens titres. Il est par conséquent difficile de décider quels sont, des écrits cités, ceux qui sont perdus ; quels sont, au contraire, ceux qui sont conservés sous un autre titre. J'observe que les ouvrages suivans : Τὰ περὶ φιλοσοφίας, *Phys.*, II, 2 ; cf. *De an.*, I, 2 ; autrement : Κατὰ φιλοσοφίαν, *Eth. Eud.*, I, 8 ; *De part. an.*, I, 1 ; Ἡ θεωρία ἡ περὶ τῶν φυτῶν, *Hist. an.*, V, 1 ; cf. *De gen. an.*, I, 1 ; V, 3 ; *De long. et brev. vit.*, 6 ; Τὰ περὶ τροφῆς, *De somno et vig.*, 3 ; cf. *De gen. anim.*, V, 4 ; Τὰ ἐγκύκλια, *Eth. Nic.*, I, 3 ; cf. *De cœlo*, I, 3 ; Ἡ ἐν ταῖς ἀνατομαῖς διαγραφή, αἱ ἀνατομαί, αἱ ἀνατομαί διαγεγραμμέναι, *Hist. an.*, IV, 1, 4 ; VI, 10, 11 ; Τὰ ὑπὲρ τῶν ἐναντίων λεγόμενα, ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων διαίρεσις τῶν ἐναντίων, *Top.*, I, 8 ; *Met.*, IV, 2 ; X, 3, sont peut-être des ouvrages différens, peut-être des parties d'ouvrages encore existans ; Τὰ περὶ μίξεως, *De sensu*, 3, est peut-être *De gen. et corr.*, I, 10 ; Τὰ περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν διωρισμένα, *De gen. an.*, IV, 3 ; *De an.*, II, 5, est peut-être *De gen. et corr.*, I, 7—9.

(2) *Cic. de fin.*, V, 5 ; *ad Attic.*, IV, 16 ; *Plut.*, *v. Alex.*, 7 ; *adv. Colot.*, 14 ; *Gell.*, XX, 5 ; *Themist. orat.*, XXVI, p. 319 ; *Ammon. Herm. ad Arist. cat.*, fol. 2 b. ; *Simpl. phys.*, fol. 2 b. Comparez *Buhle, de Distributione librorum Aristotelis in exotericos et acroamaticos ejusque rationibus et causis. Goetting.*, 1786. La première partie de cette dissertation est aussi en tête de l'édition des Deux-Ponts. Plutarque (*vit. Alex.*, l. l.) appelle époptiques les écrits acroamatiques ; on les appelle aussi ésotériques (*Clem. Alex. strom.*, V, p. 575). Cependant, cette expression est certainement d'un usage postérieur.

pressions même d'Aristote, qui renvoie souvent, dans ses ouvrages, à des discours ou écrits (λόγοι) exotériques (1), mais la plupart du temps d'une manière équivoque, et qui suppose déjà la connaissance de l'expression. Il est impossible, en effet, de tirer aucun éclaircissement du rapprochement des passages. Il pourrait bien se faire qu'Aristote, lorsqu'il parlait de discours exotériques, n'eût eu en vue que les recherches étrangères à son exposition strictement scientifique, mais que c'eût été plus tard une occasion de malentendus (2). Il semble résulter d'un passage seulement, qu'Aristote mettait une différence entre les recher-

---

(1) *Met.*, XIII, 1; *Phys.*, IV, 10; *Polit.*, III, 6; VII, 1; *Eth. Nic.*, I, 13; VI, 4; *Eth. Eud.*, I, 8; II, 1; V, 4. Il faut se rappeler, sur l'usage de la langue, que οἱ ἔξωθεν λόγοι, *Polit.*, II, 6, indique évidemment des recherches qui ne concernent point l'objet des doctrines dont il s'agit ici. Il faut entendre, dans le même sens, *Polit.*, I, 5. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικωτέρας ἐστὶ σκέψεως. Mais il ne suit pas de là que les mots ἐξωτερικοὶ λογοὶ, lorsqu'ils sont employés comme une expression technique, que le lecteur ou l'auditeur comprend déjà, ne puissent avoir aucune autre signification.

(2) Il n'est donc pas certain, d'après un passage, si les recherches exotériques ne se trouvent pas comprises parmi les écrits exotériques, si elles n'indiquent pas seulement les questions préliminaires dont Aristote fait précéder presque toutes ses décisions scientifiques. *Phys.*, IV, 10. Ἐχόμενον δὲ τῶν εἰρημένων ἐστὶ περὶ χρόνου ἐπελθεῖν. Πρῶτον δὲ καλῶς ἔχει διαπορῆσαι περὶ αὐτοῦ καὶ διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων, πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων. Weisse, sur ce passage, dans ses observations sur la physique d'Aristote, se décide assez promptement, comme c'est du reste son habitude, et rejette la distinction entre les écrits exotériques et les écrits acroamatiques. Le passage ne peut cependant pas s'expliquer autrement; car le διὰ ne sert pas seulement à exprimer *par* ou *dans*, mais il peut aussi indiquer le rapport d'une dépendance extérieure.

ches exotériques et les recherches philosophiques (1). Et quand on considère les témoignages des écrivains postérieurs, qui connaissaient mieux les écrits d'Aristote que nous, on ne peut douter qu'ils ne dussent remarquer une différence importante entre ceux de ces écrits qui sont susceptibles d'être distingués en exotériques et en acroamatiques ; et puisque cette division nous est donnée comme constante dans l'école péripatéticienne, il est très vraisemblable qu'elle dérive d'une ancienne tradition (2). Toutefois, les opinions des interprètes subséquens des écrits d'Aristote sont partagées sur la question de savoir quels sont ceux des ouvrages de ce philosophe qui sont exotériques, et quels sont ceux qui sont acroamatiques. Tantôt ils ne comptent comme ouvrages exotériques que les dialogues (3), tantôt ce sont aussi, outre les dialogues, les

---

(1) *Eth. Eud.*, I, 8. Ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτῆς τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. Brandis (*De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono*, p. 10, not. 11) tient τὰ κατὰ φιλοσοφίαν pour l'écrit περὶ φιλοσοφίας; mais il me semble cependant qu'il y a une différence notoire entre τὰ περὶ φιλοσοφίας et τὰ κατὰ φιλοσοφίαν.

(2) *Cic. de fin.*, V, 5. Andronicus, qui mit en ordre les ouvrages d'Aristote, reconnaissait cette division.

(3) *Ammon. Herm.*, l. l. Dans les catalogues des ouvrages d'Aristote, donnés par Diogène et par l'*Anonyme* de Ménage, on trouve également en tête une série d'écrits, la plupart en un seul livre, ayant ou un titre propre, ou un titre relatif à quelques objets spéciaux. Ces ouvrages me semblent avoir été des dialogues. Du moins, l'écrit qui porte ici le titre Περὶ ψυχῆς ά, et qui est aussi appelé Εὔδημος, était un dialogue dont *Plut. de consol.*, 27, et vraisemblablement *Cic. de div.*, I, 25, nous ont conservé des extraits et une sorte d'abrégé. Comp. aussi *Plut.*, *v. Dion.*, 22. Un autre dialogue, Κορίνθιος, est mentionné *Them. or.*, XXIII, p. 295; on croit que le Νήρινθος des catalogues est la même chose que ce-

ouvrages historiques, et en général les ouvrages peu scientifiques (1). Ce qui semble prouver que la connaissance précise de la tradition s'est perdue avec le cours des siècles. Ce point étant important à connaître pour pouvoir juger les écrits d'Aristote, nous en dirons notre opinion. Dans la plupart de ses ouvrages qui nous restent, Aristote a coutume de s'en référer de temps en temps à ses propres écrits. Cependant il cite rarement d'autres ouvrages que ceux qui nous sont conservés, et qui appartiennent, pour la plupart, à un cercle de doctrines déterminé; un très petit nombre de citations seulement, à ce qu'il semble, tombent en dehors du cercle de ces doctrines (2). Pour ce qui est des ouvrages sur l'histoire naturelle, il est clair qu'ils sont conçus par Aristote comme un tout (3); il y renvoie donc tantôt en avant, tantôt en arrière. Aux ouvrages physiques appartiennent aussi les livres sur l'âme, sur les états de la vie de l'âme. La métaphysique, en admettant qu'Aristote eût voulu qu'on la nommât la philosophie première, est

lui-ci. L'écrit Περὶ δικαιοσύνης était aussi un dialogue. (V. *Stahr*, p. 187.) Les titres Ἐρωτικὰ et Συμπόσιον ont aussi trait au dialogue. *Athen.*, XV, p. 674.

(1) *Simpl.*, l. l.

(2) Seulement, et à proprement parler, les ἐγκύκλια et les ouvrages exotériques; car les ouvrages sur les plantes et sur l'anatomie se rattachent à l'histoire naturelle des animaux. Les traités περὶ μίξεως, περὶ αὐξήσεως καὶ τροφῆς et περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν appartiennent aux ouvrages physiques; περὶ τῶν ἐναντίων fait partie des écrits logiques ou métaphysiques, au nombre desquels semble aussi devoir être compté l'ouvrage περὶ φιλοσοφίας, qui contenait, suivant Brandis, une recherche sur la théorie platonicienne du nombre et des idées, et qui pouvait par conséquent servir comme d'introduction à la philosophie première. Buhle pense, au sujet des ἐγκύκλια, qu'ils indiquent les écrits exotériques, dont ils font vraisemblablement partie.

(3) Voyez particulièrement *Meteorol.*, I,

aussi mentionnée, dans ses ouvrages physiques, comme une œuvre qui se rattache étroitement à ce cercle d'investigations (1). Dans la métaphysique, il renvoie souvent aussi à ses œuvres logiques, particulièrement aux catégories et aux analytiques (2); et tous ses écrits logiques se rattachent, par plusieurs citations, aux topiques et au traité des raisonnemens sophistiques. Enfin ses œuvres morales, l'Ethique et la Politique, se lient intimement, soit entre elles, soit avec ses autres ouvrages tant physiques, métaphysiques, que logiques; et la Rhétorique ainsi que la Poétique tiennent aussi aux traités de morale et de logique. Tout ceci nous prouve que la plus grande partie des ouvrages d'Aristote encore restans, appartiennent à un cercle de recherches qui embrasse tout ou presque tout ce qui était considéré par les péripatéticiens comme objet de la réflexion philosophique fondamentale (3).

Si donc nous supposons qu'Aristote divisait son école en général en deux grandes classes, dont l'une s'appliquait à la culture de la science sous la forme la plus sévère, et dont l'autre, au contraire, s'occupait de la re-

(1) *Phys.*, I, 4; *De comm. an. mot.*, 6.

(2) *Met.*, VII, 1. Τὰ περὶ τοῦ ποσαχῶς indique les catégories, et non pas le cinquième livre de la métaphysique, comme on l'a pensé. *Ib.*, VII, 12.

(3) Seulement l'économique manque, en grande partie du moins, parmi les ouvrages de morale. Il en est de même de hautes mathématiques et de la botanique, relativement aux ouvrages physiques, qui pouvaient assurément recevoir une exécution beaucoup plus large. Il faudrait compter au nombre des ouvrages mathématiques les problèmes mécaniques que nous avons encore parmi les ouvrages d'Aristote. Mais nous ne trouvons rien sur le rapport de cet ouvrage avec les autres écrits de notre philosophe. Aristote regardait les parties élémentaires des mathématiques comme un exercice pour la jeunesse (*Eth. Nic.*, VI, 9), mais pas les mathématiques tout entières.

cherche de questions préliminaires d'un ordre moins rigoureux, qui exigeaient aussi moins d'érudition pour se mettre à même de porter un jugement critique, il devient certain alors que tous les écrits qui tombent dans la première de ces deux classes, doivent être réputés acroamatiques. Il nous paraît donc vraisemblable que la fin différente que l'on peut se proposer dans les exercices scientifiques servait de fondement à la division de l'école d'Aristote. Ces exercices doivent simplement servir à la culture générale de l'esprit de l'un, et le rendre capable de juger les ouvrages des savans, tandis qu'ils doivent être la fin de la vie de l'autre, qui veut s'adonner tout entier à l'érudition et à la science (1). Cette distinction dut se prononcer de plus en plus dans les écoles philosophiques, dès qu'une fois la philosophie eut fait alliance avec l'érudition. C'est de là que nous semble être sortie la division de l'école et des écrits d'Aristote. Nous trouvons, dans la physionomie totale de ces écrits, beaucoup de choses qui semblent confirmer notre conjecture. On a quelquefois fait l'éloge du style d'Aristote : sans doute qu'il est remarquable par sa nerveuse concision; mais si l'on en a tu les défauts, ce n'a été que par un trop grand respect pour l'homme. La plupart du temps, les pensées ne sont que jetées, sans être disposées ni développées d'une manière uniforme et régulière ; souvent on ne peut que les deviner; souvent la liaison en est complètement omise ou violée; souvent elle est interrompue sans nécessité; quelquefois même il n'est pas à l'abri de tout reproche sous le point de vue grammatical. Ce désordre, dans les écrits d'Aristote ne se remarque pas seulement dans quelques

---

(1) Ainsi, Aristote distingue entre παιδεία et ἐπιστήμη, par rapport à la manière différente dont les hommes traitent une doctrine. *De part. an.*, I, 1, *in*. Titze, au passage cité, n'explique pas bien ceci. Les πεπαιδευμένοι sont donc aussi opposés aux εἰδότες. *Pol.*, III, 11.



propositions particulières, mais aussi dans la disposition des grandes parties; ce que prouverait déjà suffisamment les moyens extrêmes auxquels ont eu souvent recours les éditeurs et les interprètes des écrits les plus travaillés d'Aristote, lorsqu'ils supposent dans le texte des lacunes ou des restitutions malhabiles. En résumé, à ne juger Aristote que d'après ceux des écrits qui nous ont été conservés, nous devrions le considérer en général, et particulièrement par rapport à l'exposition, comme un méchant écrivain. Mais comment accorder avec cela le témoignage de Cicéron, qui reconnaît à Aristote, non seulement de la concision et de la plénitude, mais encore de l'agrément dans le style (1)? Nous sommes persuadés que Cicéron ne jugea ainsi qu'avec peine, mais qu'il fut entraîné par la grande renommée de l'auteur, et que d'ailleurs la connaissance qu'il avait des écrits exotériques ne fut pas sans influence sur son opinion. Dans cette sorte d'ouvrages philosophiques, Aristote, si nous pouvons en juger par le peu de fragmens qui nous en restent (2), avait un genre d'exposition beaucoup plus riche et plus élégant que celui que nous lui trouvons dans les écrits qui nous sont parvenus. Ce qui nous frappe davantage encore, c'est l'inégalité de style dans les écrits qui sont arrivés en entier jusqu'à nous. Il ne faut pas en accuser l'impuissance de l'homme, si le plus souvent, dans ces derniers ouvrages, son style est peu élégant, peu agréable; c'est plutôt que l'art du discours n'était ici que très accessoire à son plan. La plupart, ou même toutes les

---

(1) *De invent.*, II, 5; *Top.*, 1, *brevitas, copia et suavitas.*

(2) Je regarde comme fragmens des écrits exotériques, le passage de l'Eudème, *Plut. consol. ad Apoll.*, 27, et le passage brillant que *Cic. de nat. D.*, II, 37, a traduit. *Stob. serm.*, LXXXVI, 24 et 25, a extrait deux fragmens d'un dialogue περὶ εὐγενείας, mais qui me sont suspects ainsi qu'à Kopp. Le fragment qu'on trouve dans *Sext. Emp.*, *adv. Math.*, IX, 20 s., pourrait aussi être tiré d'un ouvrage exotérique.

difficultés, me semblent levées, en supposant que les écrits d'Aristote, qui, visiblement, s'enchaînent et se supposent, qui n'ont été composés que pour ses leçons orales, et qui ont été publiés plus tard ou par Aristote lui-même ou par ses disciples, n'ont peut-être été destinés d'abord qu'à ceux qui étaient guidés par les leçons orales du maître; ce qui expliquerait pourquoi un ouvrage renvoie quelquefois à unautre qui a été composé après le premier. Aristote ajoutait plusieurs choses à ces esquisses, en revenant sur les mêmes matières; il pouvait aussi omettre plusieurs choses dans ses leçons, et donner de vive voix un moyen de saisir la liaison des idées, qui nous manque maintenant (1). Cette conjecture n'est point en opposition avec l'observation que l'on rencontre souvent dans les

(1) Les topiques ont été écrites avant les analytiques, et cependant celles-ci sont citées deux fois dans les *Top.*, VIII, 4. Le *de cœlo*, II, 2, cite l'écrit sur les mouvemens des animaux; et cependant, les recherches sur les animaux d'après la *Meteorolog.*, I, 1, ne doivent venir qu'à la suite des recherches sur le ciel. Dans l'histoire des animaux, V, 1, il est question du traité sur les plantes, et cependant nous voyons par le *de gen. an.*, I, 1; V, 3; *de long. et br. vit.*, 6, comp. avec *de gen. an.*, I, 3, 4, 11, 20; II, 4, 7; *de long. et br. vit.*, 6, que l'écrit sur les plantes est postérieur à ceux sur les animaux. Après le traité *de part. an.*, doit venir immédiatement le traité *de gen. an.*; mais celui-ci renvoie au traité des causes du sommeil comme à un ouvrage antérieur, et au traité de la nutrition comme à un futur ouvrage, V. *De gen. an.*, V, 1, 4; *de part. an.*, IV, 14, *fin.* (Buhle, *De distributione libr. Arist.*, p. 75, propose de lire κινήσεις au lieu de γενέσεις, ce qui cependant fait naître des difficultés analogues), tandis que dans le traité *de somno*, 3, se trouve cité le traité sur la nutrition comme un ouvrage antérieur; le *de juv. et sen.*, 3 est cité dans le *de part. an.* Au contraire, le *de part. an.*, II, 10; III, 6; IV, 13, cite les traités *de sensu* et *de respiratione*, qui se rattachent intimement au traité *de juv. et sen.* Le traité *de anim. mot.*, 6, cite le traité de l'âme et de la philosophie première (métaphysique); mais la fin de ce traité

écrits d'Aristote des répétitions de passages entiers, à peu près dans les mêmes termes, tirés soit du traité même qui les contient, soit d'autres traités; ce qui porte nécessairement à penser ou que ces répétitions sont encore des vestiges non effacés d'une organisation inachevée, ou que ces citations doivent être regardées comme tirées littéralement d'une doctrine déjà exposée ailleurs (1). Or, les écrits qui furent primitivement destinés à reproduire les leçons d'Aristote à ses disciples choisis et savans, et qui dûrent former une sorte de corps de la science universelle, me semblent avoir été des ouvrages acroamatiques; il pouvait, au contraire, renvoyer de ces ouvrages à tous les autres, comme à des écrits exotériques. C'est pourquoi je compte parmi les ouvrages acroamatiques, non seulement les ouvrages philosophiques proprement dits, mais encore l'Histoire naturelle des Animaux, ainsi que l'Histoire naturelle des Plantes, qui ne nous est pas parvenue (2).

---

le rattache au traité de l'âme et à d'autres petits traités qui en dépendent, le traité περὶ γενέσεως; par conséquent celui des animaux ne doit venir qu'après. Je passe ici sous silence d'autres citations plus compliquées, et qui ne sont pas expressément indiquées, parce qu'autrement je serais trop long. Assurément, l'on peut expliquer plusieurs de ces citations comme des insertions; d'autres lèvent toutes les difficultés en rejetant tous les livres. Mais en n'appliquant pas une critique violente, on aura pour résultat ce que j'ai remarqué. Ma supposition est confirmée par les recherches de Niebuhr sur la rhétorique d'Aristote. Voy. *Histoire romaine*, 2e édit., t. I, p. 20, obs. 30. Niebuhr explique ici, d'une manière analogue, la distinction entre les écrits exotériques et les écrits ésotériques.

(1) On a déjà remarqué plusieurs fois les répétitions de la métaphysique; elles sont très nombreuses et très considérables, particulièrement dans le onzième livre. Il y en a cependant aussi dans d'autres ouvrages.

(2) Le traité *De plantis*, qu'on trouve parmi les écrits d'Aristote, est évidemment une traduction de troisième ou de qua-

Il faut en dire autant des théories strictes sur la Rhétorique et la Poétique, car elles supposent la connaissance de la Logique et de la Politique (1). Nous sommes même disposés à mettre au nombre des ouvrages acroatiques les problèmes, parce qu'ils supposent une instruction variée et qu'ils préparent au moins d'une manière savante aux recherches de la philosophie. Rien de complet, au contraire, ne pouvait nous être conservé des écrits exotériques. Ils tombèrent vraisemblablement dans l'oubli en ce qui regarde le contenu scientifique des écrits acroatiques, surtout à l'époque où l'on faisait peu attention à l'élégance des formes du style (2). Sans doute aussi qu'ils nous seraient de peu d'utilité pour la connaissance de la philosophie d'Aristote; car, d'une part, nous en possédons l'exposition passablement complète dans les ouvrages acroatiques; et il est à présumer, d'autre part, que, dans ses dialogues du moins, non seulement la forme, mais encore la manière de diviser le fond, étaient différentes de la disposition plus sévère de sa doctrine.

En examinant les écrits encore existans d'Aristote, nous ne pouvons passer sous silence un conte relatif à la destinée de ses écrits acroamatiques : on a dit que ces ouvrages auraient d'abord été légués à Théophraste, disciple et successeur d'Aristote ; ensuite, que celui-ci les aurait légués à Nélée; mais que Nélée les conduisit à Scepsis, et les laissa à ses héritiers, gens ignorans, qui en

---

trième main. On n'en peut par conséquent pas trop expliquer le caractère primitif. La pensée arabe en est quelquefois sensible.

(1) *Rhet.*, I, 2; *Poet.*, 19.

(2) Une tradition porte qu'Aristote et son disciple Théophraste auraient cessé d'écrire des dialogues, parce qu'ils auraient remarqué qu'ils ne pouvaient pas atteindre à la grâce que Platon a répandue dans les siens. *Basil. magn. ep.*, 167. Aussi dois-je avouer que je ne puis concevoir qu'Aristote ait jamais eu beaucoup d'habileté dans l'exposition.

auraient eu fort peu de soin, mais qui, enfin, par crainte de la manie qu'avait pour les livres leur maître, le roi de Pergame, les enfouirent dans la terre. Après y avoir été détériorés par l'humidité et les vers, ils seraient enfin sortis de leur retraite et auraient été vendus fort cher à un amateur de livres, Apellicon de Teos. Celui-ci, qui n'était pas très fort philosophe, tenta, sans succès, de rétablir les passages où le manuscrit avait été altéré, et publia ensuite les livres pleins de fautes. Plus tard cependant, le recueil d'Apellicon, lors du sac d'Athènes, serait tombé entre les mains de Sylla qui l'apporta à Rome, où le grammairien Tyrannion en tira parti. Mais, enfin, le péripatéticien Andronicus, de Rhodes, aurait obtenu de Tyrannion d'en prendre des copies qu'il fit servir pour mettre en ordre les ouvrages d'Aristote (1). On semble avoir attaché trop d'importance à ce récit, lorsqu'on a cru pouvoir en conclure que les écrits d'Aristote nous sont parvenus dans un état plus désordonné qu'aucun autre ouvrage de l'antiquité. Cette histoire semble avoir sa source dans la recommandation louangeuse de l'édition des écrits d'Aristote par Androni-

(1) *Strab.*, XIII, p. 124 *s.*; *Plut.*, *v. Syll.*, c. 26; *Athen.*, V, p. 214. Comp. Brandis sur la destinée des livres d'Aristote, et sur quelques criteriums de leur authenticité dans le *Musée philosophique du Rhin*, I, 3, p. 236 *s.*, et Kopp, Supplément aux recherches sur le sort des écrits d'Aristote. *Ib.*, III, 1, p. 93 *s.* Brandis, en contestant la vérité de cette histoire, semble accorder une trop grande importance à ce que, dans le cas où elle serait vraie, la revue qu'aurait faite Andronicus des ouvrages d'Aristote devrait avoir joui d'une autorité très prépondérante. Il n'employa pas immédiatement les écrits originaux d'Aristote; d'autres tirèrent aussi parti de ces mêmes écrits qui avaient servi à Tyrannion, et l'on ne dit pas même que ce fussent les propres manuscrits d'Aristote qui eussent été déposés dans la bibliothèque de Nélée.

cus; il est vraisemblable, pour ne pas dire certain, qu'il y en avait d'autres que celle-là (1), et qu'il était possible d'en faire la comparaison. En tous cas, les écrits acroatiques d'Aristote ne nous viennent pas seulement de la bibliothèque de Nélée, et l'on n'avait par conséquent pas besoin de recourir aux restaurations d'Apellicon, ou de restituer autrement les lacunes provenant de la détérioration des manuscrits, ni de les laisser subsister (2).

On peut regarder comme certain que la tradition dont il vient d'être question n'a joui d'une foi si grande et si exagérée que parce qu'on trouvait l'économie des écrits d'Aristote très obscure, et parce que les traditions des anciens et l'opinion individuelle laissaient planer une foule de doutes sur l'authenticité totale et partielle de ces ouvrages. Nous savons par les commentateurs d'Aristote qu'un grand nombre de traités différens sur une seule et même question (3) se répandirent sous le nom d'Aristote, ainsi que plusieurs ouvrages qui n'étaient pas de lui. On en donne plusieurs raisons (4), dont la plus forte nous paraît être que les péripatéticiens, Théophraste, Eudème,

(1) Ce qui résulte de ce que plusieurs copies très différentes de quelques traités d'Aristote, comme des catégories et des analytiques ont été conservées. On croit qu'il y avait dans la bibliothèque d'Alexandrie des ouvrages de la bibliothèque d'Aristote et de Nélée. *Athen.*, I, p. 3. Athénée dit que tous les écrits de Nélée avaient été apportés à Alexandrie, ce qui contredit la version ci-dessus. Le grammairien n'est pas assez précis. Outre Andronicus, un Ptolémée passe pour avoir écrit sur les œuvres d'Aristote. Voy. *Brandis*, p. 249, obs. 40.

(2) Andronicus suivit, dans son écrit sur les œuvres d'Aristote, les manuscrits alexandrins. Voy. *Brandis*, p. 250, obs. 42.

(3) On cite deux traités différens des Catégories, et quarante livres des Analytiques. *Simpl. in categ.*, fol. 4 b.; *Ammon. Herm. in categ.*, fol. 3 b. Les trois éthiques différentes sont encore un exemple de ce genre.

(4) *Ammon.*, *Herm.* l. l.

Phanias, devenus les émules de leur maître, laissèrent plusieurs ouvrages sous le même titre ; ce qui devint alors une occasion de confusion. Or, il serait sans doute difficile de distinguer du maître le disciple qui, vraisemblablement, imitait avec fidélité, non seulement la façon de penser, mais encore la manière d'écrire du maître ; d'autant plus difficile que le genre d'Aristote porte des caractères si frappans, qu'ils ne semblent pas même exiger un grand talent pour être imités de manière à faire complètement illusion. Il semble donc très difficile de faire la part de ce qui appartient à Aristote et de ce qui appartient à ses disciples. Ajoutons à cela le système peu ferme des écrits d'Aristote, qui a souvent fait naître des doutes sur l'authenticité des parties, quand même l'authenticité du tout semblait être démontrée ; la critique du texte, encore trop négligée jusqu'ici, et la grande masse de connaissances scientifiques qu'exigerait la critique parfaite de tous ces ouvrages. D'un autre côté, il y a aussi quelques secours extérieurs qui présentent des points de ralliement précieux pour la recherche historique. De ce nombre sont la série non interrompue des commentateurs d'Aristote, depuis Andronicus de Rhodes, et leur témoignage en faveur de l'authenticité d'un grand nombre d'écrits. Ces témoins ne sont pas récusables, puisqu'ils ont souvent pu distinguer la doctrine d'Aristote des additions des anciens péripatéticiens, et qu'ils ont extrait des livres d'Aristote, des passages qui rendent vraisemblable, ou qui démontrent même l'authenticité des ouvrages qui nous restent(1). Dans la recherche purement historique, nous pourrions bien rarement dépasser ce qu'Andronicus, Adraste et Alexandre d'Aphrodisée ont recueilli sur les œuvres d'Aristote. Un autre secours encore, ce sont les citations

(1) Brandis, dans la seconde section du mémoire inséré au *Musée philosophique du Rhin*, I, 4, p. 259 *s.*, a fait une dissertation digne d'éloges sur ces témoignages.

qu'Aristote fait lui-même d'un de ses ouvrages dans un autre, citations dont nous avons déjà parlé plus haut, et qui, bien qu'elles ne soient peut-être pas toujours parfaitement sûres, sont cependant souvent si liées, qu'il est difficile qu'elles soient suspectes (1). Ces citations établis-

---

(1) Nous donnerons ici une liste de ces citations, qui n'est peut-être pas complète, puisque nous n'avons pas relu tous les ouvrages d'Aristote précisément dans ce but : aussi ne rapporterons-nous que les témoignages exprès.

1° Les *categ.* sont citées dans la *met.*, VII, 1 (τὰ περὶ τοῦ ποσαχῶς).

2° Les *top.* sont cités dans le *de interpret.*, 1, 3; *anal. pr.*, I, 1, 30; II, 17, 19; *de repr. soph.*, I, 2; *rhet.*, I, 1, 2; II, 22, 24, 26.

3° Les *analyt.* sont citées dans le *de interpr.*, II; *anal. post.*, I, 3 (τὰ περὶ συλλογισμοῦ); *top.* VIII, 4, deux fois; *de repreh. soph.*, I, 2; *met.*, VII, 12; *eth. Nic.*, VI, 3; *eth. Eud.*, I, 6; II, 6, 10; V, 3; *magn. mor.*, II, 6; *rhet.*, I, 2, plusieurs fois.

4° Les *repreh. soph.* sont vraisemblablement citées dans le *de interpr.*, 6, *fin.*

5° La physique est annoncée, comme devant paraître plus tard, dans les *analyt. post.*, II, 12 (τὰ περὶ κινήσεως); citée dans la *meteorol.*, I, 1 (περὶ τῶν πρώτων αἰτίων τῆς φύσεως καὶ περὶ πάσης κινήσεως φυσικῆς); *met.*, I, 3; XI, 6, 8; XII, 8; XIII, 1.

6° Le *de cœlo* est cité *meteorol.*, I, 1.

7° Le *de gen. et corr.* est cité dans la *met.*, I, 4; peut-être aussi dans le *de gen. an.*, IV, 3 (τὰ περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν διωρισμένα); *de an.*, II, 5 (οἱ καθόλου λόγοι περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν); *de sensu*, 3 (περὶ μίξεως).

8° La *meteorol.* est citée dans le *de plantis*, II, 2.

9° L'*histor. anim.* est citée dans le *de part. an.*, II, 1; III, 5, 11; IV, 5, 8, 10, 11, 12, 13; V, 3; *de gen. an.*, I, 3, 4, 11, 20; III, 1, 8, 10, 11; *de an. inc.*, 1; *de respir.*, 12, 16.

10° Le *de part.* est cité dans le *de gen. an.*, I, 1, 15, 19; *de juv. et sen.*, 3; *de comm. an. mot.*, 11, fin.

11° Le *de gen. an.* est cité comme un ouvrage qui doit suivre

sent pour nous la plupart des ouvrages d'Aristote, autant du moins qu'ils peuvent l'être par de semblables moyens. Enfin, ce qui doit toujours être décisif dans ces recherches, c'est ce qu'on appelle ordinairement les caractères

---

dans le *de part. an.*, II, 3; III, 5; IV, 4, 12; *de comm. an. mot.*, 11 fin.; *hist. an.*, III, 22.

12° Le *de anima* est cité dans le *de interpret.*, 1; *de gen. an.*, II, 3; V, 7; *de an. inc.*, 19; *de sensu*, 1; *de comm. an. mot.*, 6, 11 fin (comme ouvrage qui suit immédiatement).

13° Le *de sensu* est cité dans le *de part. an.*, II, 10; *de gen. an.*, V, 2, 7; *de comm. an. mot.*, 11 fin.

14° Le *de memor.* est annoncé dans le *de sensu*, 1; cité dans le *de comm. an. mot.*, 11 fin.

15° Le *de somno* est annoncé dans le *de sensu*, 1, cité dans le *de gen. an.*, V, 1; *de comm. an. mot.*, 11 fin.

16° Le *comm. an. mot.* est cité dans le *de cœlo*, II, 2, si ce n'est pas plutôt le *de inc. an.*

17° Le *de long. et brev. vit.*, est cité comme ouvrage postérieur, dans le *de gen. an.*, IV, 10.

18° Le *de juv. et sen.* est annoncé dans le *de sensu*, 1; *de long. et brev. vit.*, 6.

19° Le *de vita et morte*, là aussi.

20° Le *de respir.* est annoncé dans le *de sensu*, I, cité dans le *de part. an.*, III, 6; IV, 13.

21° L'*ethica* est citée dans la *pol.*, III, 12; IV, 1; *meteorol.*, I, 1, de telle sorte cependant qu'il ne résulte pas de là de quel ouvrage moral il s'agit.

22° La *polit.* est citée dans la *rhet.*, I, 8.

23° La *rhet.* est annoncée dans le *de poët.*, 19.

24° Le *de poët.* est promis dans la *pol.*, VIII, 7, cité dans la *rhet.*, III, 1.

25° Les *probl.* sont cités dans le *de part. an.*, III, 15; *de gen. an.*, II, 8; IV, 4, 7; *de somno*, 1.

26° La *metaph.* est mentionnée comme un ouvrage qui paraîtra plus tard, dans la *phys.*, I, 4, citée dans le *de comm. an. mot.*, 6. Il est digne de remarque que, dans tous ces ouvrages cités, pas un seul n'est réputé non authentique.

internes, c'est-à-dire que nous pouvons conclure l'authenticité ou l'inauthenticité en partant de l'enchaînement des différens ouvrages entre eux, et de l'accord qui existe ou n'existe pas entre un morceau particulier, comparé à tout le reste sous le rapport de la pensée et du style.

On n'est pas encore parvenu jusqu'ici à une critique scientifique des écrits que nous possédons sous le nom d'Aristote; à peine semble-t-il même que notre siècle soit propre à un pareil travail, si toutefois l'on peut conclure quelque chose des ébauches grossières qui ont été faites récemment en ce genre. Heureusement qu'il ne s'agit ici que des écrits qui sont essentiellement propres à faire connaître la philosophie d'Aristote, et qu'il est plus facile d'exposer un jugement critique sur ces ouvrages que sur d'autres qui sont la matière de recherches plus spéciales. Nous rappellerons d'abord que l'on ne peut pas employer dans la critique de l'authenticité des écrits attribués à Aristote, la même mesure qui pourrait être décisive à l'égard d'autres ouvrages de l'antiquité. Il faut constamment faire attention à la destination particulière des ouvrages, à la manière vraisemblable dont ils ont pu être écrits, toutes choses dont il a déjà été question. La notion même d'authenticité pourrait avec raison être prise ici autrement qu'elle ne l'est ailleurs; car il est très vraisemblable que nous possédons parmi les ouvrages d'Aristote plusieurs écrits qui n'ont point été publiés par lui, du moins pas sous la forme que nous leur connaissons. Ainsi, pour en donner de suite un exemple, l'ouvrage que nous possédons sous le titre d'*Écrits méthaphysiques* n'a pu recevoir de son auteur l'ordre ou plutôt le désordre dans lequel il nous apparaît maintenant (1); et cependant les

---

(1) Brandis, p. 242, *obs.* 19, dit qu'Aristote ayant, à ce qu'on rapporte, envoyé ses livres de métaphysique à Eudème, qui ne jugea pas à propos de les publier après sa mort, ses possesseurs (οἱ μεταγενέστεροι), des péripatéticiens, s'efforcèrent de remplir

dissertations particulières qui le composent révèlent, à ne pas en douter, l'érudition, le jugement et le style d'Aristote. La disposition de ces livres et celle de chacune des parties qui les composent est un problème qui a résisté jusqu'ici à toutes les tentatives faites pour lui rendre la forme primitive qu'elle pouvait avoir reçue d'Aristote; il était difficile que la disposition eu fût plus mauvaise; et c'est là un vice qui ne peut provenir de ce que les manuscrits auraient été la pâture des vers, car c'est moins le peu que le trop qui nous embarrasse ici; ce qui nous porte d'autant plus à croire qu'Aristote n'a pas laissé de philosophie première complète, mais seulement quelques dissertations sur des objets qui en font partie, et que ceux qui vinrent après lui recueillirent toutes ces dissertations en un corps de doctrine, sans établir ni ordre ni liaison par aucune addition qui leur fût propre. Une autre chose assez bizarre, c'est que nous ayons dans les œuvres d'Aristote, du superflu parmi les œuvres morales. Si nous ne possédions que l'une des trois éthiques, on pourrait difficilement la rejeter; mais les doutes les plus graves doivent peser sur chacune des trois que nous connaissons, et au sujet desquelles on a soutenu avec quelque vraisemblance, suivant nous, que l'éthique d'Eudème et la grande éthique ont pu être rédigées d'après les leçons d'Aristote. Quant à l'authenticité de la politique, nous ne pouvons avoir aucun doute à ce sujet. Il résulte aussi de cet ouvrage qu'Aristote voulait écrire sur l'économie domestique. La première partie encore existante de ce traité

---

les lacunes de ces ouvrages, en prenant dans les autres écrits d'Aristote. Telle est la tradition qu'on retrouve dans le commentaire inédit d'Asclépias sur la métaphysique. Ce très insignifiant interprète d'Aristote ne mérite par lui-même aucune confiance; il y a toute apparence qu'il a pris ses renseignemens chez d'anciens commentateurs, peut-être dans Alexandre, dont il a tiré, sans le citer, presque tout ce qu'il a de bon.

ne nous est cependant parvenue, suivant toute vraisemblance, que dans un extrait de Théophraste (1). De plus, nous pensons que les écrits que l'on comprend ordinairement sous le nom d'*Organum* sont véritablement des ouvrages d'Aristote, quant à la partie essentielle, bien qu'on puisse faire des objections graves contre la seconde partie des Catégories, appelée Hypothéories, et que le traité de la Proposition (περὶ ἑρμηνείας) ait été rejeté par un ancien critique. Mais un autre semble en avoir établi contradictoirement, et d'une manière victorieuse, l'authenticité (2). Quant aux livres sur la Physique, ce sont peut-être, de tous les écrits d'Aristote, les plus avérés; et il n'y a qu'un respect aussi aveugle qu'inconsidéré qui puisse entreprendre d'enlever à cet ensemble traditionnel des parties importantes. La plupart des écrits sur la Physique sont si intimement liés qu'il serait difficile d'en détacher un seul de toute la série. Les écrits sur le Ciel, sur la Génération et la Corruption, sur la Météorologie, ceux sur les Animaux, sur l'Ame, et les petits traités qui se rattachent à ce dernier ouvrage, forment un enchaînement systématique continu, où nous reconnaissons partout l'esprit savant et méthodique d'Aristote. Seulement, le traité du Mouvement des animaux n'est pas facile à classer dans cet ensemble; mais du reste il ne paraît pas suspect. Sans doute que les problèmes nous sont parvenus dans une grande confusion; ils comprennent néanmoins, selon toute apparence, un mélange désordonné de questions diverses dont Aristote chercha la solution. Il serait peut-être dangereux d'essayer par là de connaître sa doc-

(1) Comp. la préface de Gœttling, à l'Économie d'Aristote, p. VII, *s*.

(2) Andronicus de Rhodes rejetait le livre *de Interpretatione* et les hypothéories; Alexandre d'Aphrodise en a soutenu l'authenticité. *Alex. Aphr. ad libr.*, I; *Analyt.*, fol. 52 a, *ed. Ald.*; *Boeth. in categor.*, IV, *init.*; *Simpl. in categor.*, fol. 95 b.

trine, tant parce que ces problèmes ne contiennent que des réflexions préliminaires et des incidens, que parce qu'ils sont dans un grand désordre. Il est assez prouvé que l'ouvrage sur le Monde n'est pas d'Aristote. Les autres traités qui composent le recueil des œuvres de ce philosophe n'ont pour nous qu'une très médiocre importance.

CHAPITRE II.

DE LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE EN GÉNÉRAL.

En passant de la philosophie de Platon à celle d'Aristote, on ne tarde pas à remarquer qu'elles ont une liaison intime entre elles, mais cependant qu'elles ont été travaillées dans des positions essentiellement différentes. Un caractère commun aux hommes de génie, c'est qu'ils représentent presque complètement ce qu'il y a de distinctif dans leur siècle.

Platon ayant écrit dans un temps où la république d'Athènes ne semblait guère être destinée qu'à se conformer aux conjonctures, à se recueillir en elle-même et à contempler ses différentes directions intérieures, sa philosophie aussi dépasse peu l'intuition de soi-même, et ne s'occupe guère de l'externe qu'autant que l'interne en reçoit quelque influence. Cependant, comme la destination de l'homme n'est pas de s'enfoncer en lui-même, la marche des évènemens amena insensiblement un état de choses dans lequel l'esprit des Grecs fut invité à se porter sur les circonstances extérieures de leur position. Les grands mouvemens qu'on rencontre dans l'histoire à cette époque, et qui avaient déjà reçu en partie leur accomplissement, donnèrent à la vie grecque, qui s'était presque éteinte en elle-même, un plus vaste théâtre; et l'on dirait que tout ce qui avait contribué jusque là, dans l'intérieur de la Grèce, à la culture de l'esprit, n'avait eu d'autre but que de préparer les circonstances extérieu-

res. Or, dans une telle position, la science avait deux choses principales à faire : d'une part, à recueillir et à rassembler les productions éparses de l'esprit grec dans les sciences et dans les arts; d'autre part, à donner une intuition aussi parfaite que possible de la forme extérieure, objet de l'activité formatrice. Ce sont ces problèmes qu'Aristote a cherché de tout son pouvoir à résoudre. Par là s'expliquent son entreprise encyclopédique et sa prédilection pour la Physique, deux choses qui sont les deux principaux traits de son caractère scientifique.

Aristote attachant ainsi ses regards tout à la fois et sur les travaux scientifiques de toutes sortes, et sur l'ensemble des phénomènes de la nature, dut trouver difficile le problème de recueillir et de comparer, pour en faire ressortir clairement la valeur, toutes les opinions différentes qui avaient été émises sur ce domaine universel des pensées humaines. Ce qui nous prouve qu'il se donna en effet ce difficile problème à résoudre, c'est l'importance qu'il attache à la recherche de toutes les opinions émises par les philosophes ou par les savans qui l'avaient précédé ; car la recherche de ces opinions devait le conduire à de nouveaux résultats, ou le confirmer dans les idées qu'il s'était déjà faites (1). Il poursuit donc en tout sens ce qui tient aux faits. En général, il recherche en philosophie les différentes opinions des philosophes et y rattache le résultat de ses propres méditations. En physique, une grande partie de son mérite, si ce n'est pas la plus grande, consiste à avoir fait l'histoire de la nature. En morale ou en politique, il tient beaucoup aussi à comparer les opinions, soit des individus, soit des peuples, sur le bon et le juste. Tout ce travail d'éruditionn'a point été publié dans un ouvrage spécial, et dégagé des recherches philosophiques propres à Aristote ; il se trouve au contraire disséminé dans toute sa

(1) *Met.*, I, 3 ; top. I, 2.

philosophie, souvent même il sert de fondement à ses investigations. Il ne faut pas être surpris de voir Aristote attribuer une grande importance aux connaissances de faits ; cependant, tout en attachant un grand prix à l'expérience et à la perception, mère de l'expérience, il n'était ni incapable de suivre la voie philosophique que Socrate et Platon avaient ouverte, ni dans la disposition de ne pas le faire; il s'agit pour cela, non pas de constater la présence des phénomènes, ou, suivant son expression accoutumée, le *Qu'est-ce que;* mais de connaître les raisons des phénomènes, ou l'*A cause de* et le *Pourquoi*. Or, il n'était pas un si indigne disciple de Platon, qu'il n'eût pu apercevoir que la science par excellence consiste dans la connaissance des premiers principes et du bien (1). Quand donc nous le voyons s'efforcer d'embrasser ainsi avec une égale ardeur les faits et la connaissance philosophique des premiers principes, nous devons reconnaître en lui l'esprit véritablement philosophique qui ne tient aucun fait pour indigne d'observation, mais qui estime plus encore la connaissance de premiers principes. Cependant il devait arriver aussi d'un autre côté que les efforts opposés d'Aristote, tendant, d'une part, vers ce qu'il y a de plus matériel pour ainsi dire dans la sensation, et, d'autre part, vers ce qu'il y a de plus éloigné de la matière, et de plus rapproché des principes les plus élevés (2), eus-

(1) *Met.*, I, 2. Μάλιστα δὲ ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια· διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται, ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων. Ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν καὶ μαλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκά ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ. Ἐξ ἁπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα (*sc*; τῆς σοφίας)· δεῖ γὰρ αὐτὴν τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων εἶναι θεωρητικήν· καὶ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν τῶν αἰτίων ἐστίν.

(2) L. l. Σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ μάλιστα καθόλου· πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν.

sent parfois l'air d'une contradiction ; de là quelquefois une indécision apparente dans l'opinion d'Aristote. On doit d'autant plus s'y attendre qu'il avait sous les yeux, en philosophant, les opinions opposées des philosophes, et qu'il était occupé à comparer et à concilier léurs différentes opinions. De là encore le genre sceptique d'Aristote dans un grand nombre de recherches, les restrictions nombreuses qu'il met à ses propositions, et la manière dont il reconnaît lui-même des exceptions à ses règles générales dans la nature. Mais son esprit dubitatif est surtout sensible lorsque, occupé de la recherche des raisons des phénomènes, il les perd tout-à-coup de vue, et se trouve néanmoins dans la nécessité de déterminer à ce sujet quelque chose sur la manière dont ces phénomènes pourraient s'accorder avec ses principes généraux. Il nous avoue bien alors qu'il n'ose pas affirmer, qu'il faut attendre pour voir comment les phénomènes se montreront ; car il faut ajouter plus de foi aux phénomènes qu'aux principes rationnels (1) ; qu'en général les principes rationnels ne peuvent pas produire la même précision, la même exactitude qui se rencontre dans les faits sensibles (2). Ici se révèle sans aucun doute, non seulement sa défiance de la connaissance des principes, mais encore une certaine confiance plus grande aux résultats de l'observation. A travers tous ces doutes, on ne peut cependant pas méconnaître qu'il part d'une conviction ferme sur les problèmes scientifiques les plus élevés, et que son incertitude ne se laisse apercevoir que dans les applications

---

(1) *De gen. anim.*, III, 10. Οὐ μὴν εἴληπταί γε τὰ συμβαίνοντα ἱκανῶς, ἀλλ' ἐάν ποτε ληφθῇ, τότε τῇ αἰσθήσει μᾶλλον ἢ τῷ λόγῳ πιστευτέον καὶ τοῖς λόγοις, ἐὰν ὁμολογούμενα δεικνύωσι τοῖς φαινομένοις.

(2) *Polit.*, VII, 7. Οὐ γὰρ τὴν αὐτὴν ἀκρίβειαν δεῖ ζητεῖν διά τε τῶν λόγων καὶ τῶν γινομένων διὰ τῆς αἰσθήσεως. Une autre ἀκρίβεια est, au contraire, attribuée à la science plus élevée, à la science plus éloignée de la sensation. *Met.*, I, 2.

de ses principes suprêmes au domaine de l'expérience. Nous en verrons plus tard et plus clairement la raison en cherchant à déterminer les parties de sa philosophie.

Dans Aristote, comme dans Platon, nous ne trouvons aucune séparation stricte entre la philosophie et ce qui constitue les autres branches des connaissances ou de la culture intellectuelle, en sorte que nous avons également à rechercher ici, en nous conformant à l'idée qu'Aristote s'était faite de la philosophie, ce qu'il y a de purement philosophique dans ses ouvrages, et à le séparer de ses autres travaux scientifiques subordonnés auxquels cet élément philosophique se trouve mêlé. Si Platon s'appliqua souvent encore à découvrir une base ferme à la philosophie entre toutes les autres productions de l'esprit, Aristote, au contraire, se contente à cet effet d'une considération toute simple. Cette différence peut être regardée comme une conséquence des progrès de la culture de la philosophie; car la certitude d'Aristote dans ses opinions se fonde évidemment sur les résultats des travaux de Platon. A peine Aristote a-t-il l'idée de comparer la philosophie avec la dialectique ou avec la sophistique; car les dialecticiens et les sophistes aspiraient à la même considération dont jouissaient avec raison les philosophes (1). Aristote observe donc que toutes les sciences partent de certains principes propres, mais que s'il est possible de soumettre ces sciences elles-mêmes à un examen, ce n'est pas en partant de leurs propres principes, puisque ces principes eux-mêmes font partie de ces sciences; qu'il faut, par conséquent, pour les soumettre à l'examen, partir de principes supérieurs qui les dominent, qui soient universels, qui puissent être considérés comme des principes de toutes les sciences. C'est ainsi que la dialectique dirige ses explorations en partant de la matière de l'opinion (ἔνδοξον), et faisant de chaque

(1) *Met.*, IV, 2.

science un objet de ses investigations ; en quoi il faut observer qu'Aristote emploie le mot dialectique dans un autre sens que Socrate et Platon. Mais la dialectique n'est qu'un art d'investigation, tandis que la philosophie, dirigeant sa vue sur le même objet, ne considère pas ce qui fait la matière de l'opinion, mais fait connaître les principes de toute science par une preuve scientifique (1). Aristote cherche donc une idée générale qui serve de base aux sciences particulières, idée qui fait par conséquent l'objet de la philosophie. Il la trouve dans l'idée d'existence (2). Il cherche aussi, par la même raison, un principe suprême dont toutes les sciences dépendent, et ce principe c'est, suivant lui, celui de contradiction (3). Il est aussi d'accord avec Platon sur ce point, savoir que le commencement de la philosophie doit être exempt de supposition ; car ce qui est indispensable à chacun pour reconnaître ce qui est, ne peut être considéré comme une supposition (4).

---

(1) *Top.*, I, 2, où il est question de l'utilité de la dialectique pour la philosophie. Ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν. Ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν περὶ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων εἰσί· διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν· τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τάς ἁπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει. *Ib.*, VIII, 4; *De repreh. soph.*, I, 8; *Met.*, IV, 2. Καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν. *Ib.*, c. 3; *Phys.*, I, 2. A quoi se rapporte aussi le parallèle de la dialectique et de la rhétorique. *Rhet.*, I, 1.

(2) *Met.*, IV, 2. Οὕτω καὶ τῷ ὄντι, ᾗ ὄν ἐστι, τινὰ ἴδια· καὶ ταῦτ' ἐστι, περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τἀληθές. Suit le parallèle du philosophe avec le dialecticien et le sophiste.

(3) *Ib.*, c. 3.

(4) L. 1. — Καὶ ἀνυπόθετον· ἣν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τὸν ὁτιοῦν ξυνιέντα τῶν ὄντων, τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις.

Si l'on compare cette idée d'Aristote sur la philosophie avec celle que s'en fait Platon, on sera peut-être porté à les croire identiques ; et cependant elles diffèrent essentiellement. Cette différence deviendra sensible si l'on fait attention au rapport qu'Aristote établit entre la philosophie et les autres développemens de l'âme humaine ; car, tout en présentant la philosophie comme une science des principes généraux les plus élevés, cependant il la distingue essentiellement de toute sorte d'actions et d'opérations. Et d'abord elle n'a rien de commun avec les arts de la vie dont le but lui est étranger, et qui ont pour objet, non pas l'éternel et le nécessaire, qui est toujours le même, mais ce qui peut être différent suivant les différentes circonstances (1). Il la distingue aussi de la vue morale (φρονήσις) dans l'action, qui a sa fin propre en elle-même, qui ne se rapporte pas non plus à l'éternel et à l'immuable, mais à ce qui peut varier, et qui, par conséquent, ne se développe dans la partie appétitive de l'âme que par rapport à la raison ; ce qui la fait retomber dans le domaine de l'opinion (2). La science à laquelle aspire la philosophie n'a au contraire pour objet que la connaissance, tant des principes et des limites de toute preuve, que de ce qui peut être dérivé de ces principes par la preuve (3) ; en sorte qu'elle diffère totalement du bien de l'homme, après lequel nous pouvons soupirer.

---

(1) *Eth. Nic.*, VI, 4; *Eud.*, V, 4; *Magn. mor.*, I, 35.

(2) *Eth. Nic.*, VI, 5. — Οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη· ἐπιστήμη μέν, ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν· τέχνη δ', ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. — — Δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ. *Eth. Eud.*, V, 5; *Magn. mor.*, l. l.

(3) *Eth. Nic.*, VI, 7. Δεῖ ἄρα τὸν σόφον μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τάς ἀρχὰς ἀληθεύειν, ὥς' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη καὶ ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. *Eth. Eud.*, V, 7; *Magn. mor.*, l. l.

Nous ne pouvons blâmer Aristote d'avoir circonscrit le cercle de la philosophie d'une manière aussi étroite, puisqu'il la cherchait seulement dans le domaine de la science; mais nous devons cependant remarquer qu'il y a là une façon de penser qui s'éloigne un peu de la manière de voir de la philosophie socratique, et que si Aristote ne méconnaît pas, du moins il néglige principalement l'unité des efforts intellectuels que Platon avait poursuivie avec tant de zèle et de soin. Cela tient à ce qu'il y a de plus profond dans la différence qui existe entre la philosophie d'Aristote et celle de Platon. Nous avons vu que Platon trouvait l'unité des mouvemens rationnels dans son Idéal de la Philosophie. Aristote, au contraire, a de l'éloignement pour cet idéal; il craint qu'en faisant connaître à l'homme ses prétentions outrées, l'idéal ne se trouve réfuté par la vue de la réalité, telle qu'elle se manifeste dans la vie même du philosophe. C'est pourquoi il blâme ceux qui déclament après le plaisir dans la vue de détourner des jouissances grossières et basses; car on ne tarde pas à remarquer que les actions des philosophes ne sont pas d'accord avec leurs paroles, et l'on en croit plus volontiers les actions que les beaux discours (1). C'est là une manière de voir qui perce dans toute sa doctrine. Il aperçoit partout des obstacles dans la nature et dans la vie humaine; il n'espère pas de les vaincre; et comme cette espérance était peut-être étrangère à toute l'antiquité, il ne veut pas non plus peindre quelque chose qui doive être inaccessible à l'espèce humaine; il s'abstient donc de l'idéal pour n'exposer que la réalité telle qu'elle apparaît. Cette opinion a naturellement la plus grande influence sur sa manière d'envisager la philosophie; car elle est aussi l'œuvre de l'homme; il ne la considère donc que telle qu'elle pourrait être faite par l'homme. Mais en détournant ses re-

(1) *Eth. Nic.*, X, 1.

gards de l'idéal de la philosophie, il lui arrive aussi de ne la considérer que comme une œuvre à part de l'esprit humain, puisque l'unité harmonique de toute l'activité intellectuelle ne peut se rencontrer que dans le développement le plus élevé et le plus paisible de la raison. Cette idée pénètre profondément tout l'édifice de la doctrine d'Aristote, et l'on peut en suivre les traces jusque dans les distinctions accumulées qu'il fait si souvent sans liaison, ou du moins sans liaison décisive.

Ce mode de division se retrouve dans les ouvrages philosophiques d'Aristote. Cependant, avant d'examiner ces ouvrages, nous indiquerons d'une manière générale les différens aspects sous lesquels se présentait à Aristote le domaine entier de la science, afin de pouvoir y découvrir le plan des travaux particuliers de ce grand homme. L'idée de la science se montra à Aristote sous le point de vue de la forme sous laquelle elle se communique ; car un signe distinctif de la science à ses yeux, c'est de pouvoir être enseignée et apprise. Mais toute doctrine procède de quelque chose que l'on connaît par avance, en sorte qu'il doit y avoir certains principes de la science qui ne peuvent pas être eux-mêmes regardés comme objets de la science, en tant qu'ils sont connus avant que la science ne soit acquise (1). Aristote veut dire par-là que les deux procédés scientifiques, le raisonnement et l'induction, doivent avoir des bornes déterminées qui en soient le point de départ, et qui ne soient pas elles-mêmes subordonnées au procédé scientifique. Il admet de plus une connaissance immédiate, qu'il distingue de la science dans

---

(1) *Anal. post.*, I, 1; *Eth. Nic.*, VI, 3. Ἔτι διδακτὴ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητόν. Ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία· — — εἰσιν ἄρα ἀρχαί, ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός. Ἐπαγωγὴ ἄρα. *Eth. Eud.*, V, 3. *Voy.* sur les doubles limites de la science, *Anal. post.*, I, 16, 18.

le sens strict du mot; cependant il l'appelle aussi un savoir, et l'approprie à la science dans le sens large, ou plutôt à la philosophie et à la raison (2). Il est impossible de ne pas remarquer ici qu'Aristote s'était fait son idée de la science prédominante, d'après la manière dont elle s'expose en une série de pensées qui s'enchaînent, et qui ont leur point de départ d'une vue immédiate déterminée de la raison, et qu'il inclinait par conséquent à l'opinion qui fait dépendre la science de quelque chose qui en diffère. Aussi est-ce là comme un trait caractéristique de son esprit, en tant qu'il le dirige sur la distinction des différens élémens qu'on peut distinguer dans notre pensée, quoiqu'ils soient essentiellement liés entre eux. Mais un fait plus important à remarquer encore, c'est que, suivant cette manière de voir, les principes de la science doivent rester complètement en dehors de toute recherche scientifique, et qu'ils apparaissent dans les développemens d'Aristote comme un des points qui ne sont qu'indiqués en passant. Une conséquence nécessaire de cela, c'est que l'union de la philosophie et de la science avec tout développement animé de la raison, n'apparaît pas dans Aristote avec la clarté dont elle brille dans Platon.

Quoique l'enchaînement des pensées semble à Aristote une condition essentielle de la science, la détermination distinctive de la science ne consiste cependant pas, sui-

(2) *Anal. post.*, I, 1. Πρὶν δ' ἐπαχθῆναι ἢ λαβεῖν συλλογισμὸν τρόπον μέν τινα ἴσως φατέον ἐπίστασθαι, τρόπον δ' ἄλλον οὔ. *Ib.*, c. 3. Ἡμεῖς δέ φαμεν, οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον. *Ib.*, c. 27; *Eth. Nic.*, VI, 6. Εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστήμης· — τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη, οὔτε τέχνη, οὔτε φρόνησις, τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν. — — Λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. *Ib.*, c. 7. Δεῖ ἄρα τὸν σόφον μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν, ὥσθ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη. D'où l'on voit que le langage d'Aristote n'est pas uniforme.

trer complètement dans le domaine de la science. Une idée qui lui est familière en effet, c'est que la science ne se rapporte pas simplement à l'immuable et au nécessaire, mais encore à ce qui a coutume d'arriver (ὡς ἐπι τὸ πολύ) (1). On ne peut pas se dissimuler que cette manière d'envisager la science a quelque chose de lâche qui se retrouve aussi dans la fluctuation et l'incertitude d'Aristote. Mais il faut en chercher la raison dans sa façon de penser du philosophe, qui, cessant d'être éclairé par l'idéal de la science, fut forcé de faire entrer les limites de la science humaine dans l'idée même de la science. Sous ce rapport, et en ne considérant que la valeur de ses pensées, il nous serait difficile de ne pas blâmer doublement Aristote, d'abord, de ce qu'il voulait faire entrer dans le domaine de la science pure et parfaite ce qui n'a pas toujours lieu, mais seulement d'ordinaire; ensuite, de ce qu'il place un domaine de l'opinion à côté de celui de la science, tout en pensant que l'opinion est essentiellement distincte de la science; en quoi il ne remarquait pas la tendance de la raison à faire servir à l'accomplissement de la science tout ce qui peut s'offrir à elle. Cependant, si, comme de raison, nous faisons attention au point où Aristote trouva la science, et au point où il la conduisit, ce reproche perdra beaucoup de sa justesse: car Platon non plus n'avait pas su rattacher d'une manière satisfaisante le domaine de l'éternelle vérité au domaine de la contingence; bien plus, dans cette impuissance, il avait beaucoup trop isolé la philosophie de la contemplation de la contingence. Nous devons donc louer Aristote d'avoir voulu faire entrer aussi dans le cercle de la science la nature muable, en l'enlevant à l'opinion scientifique, quoique nous ne puissions pas apercevoir par-

---

(1) *Anal. post.*, I, 25; *Met.*, XI, 8. Ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐστίν. *Eth. Nic.*, VI, 5.

tout dans cette nature une action uniforme. Il put donc être facilement conduit par cette tendance à ne laisser pour l'opinion que des élémens impossibles à coordonner scientifiquement, et qui, par conséquent, ne peuvent en aucune manière être admis dans la science. Platon avait cru ne devoir employer l'opinion que comme un degré pour arriver à la philosophie, mais ce fut là un excès qui conduisit Aristote à l'excès contraire.

Un autre point encore essentiel à la science, d'après Aristote, mérite d'être ici remarqué. Il admet sans restriction ce que Platon ne dit de la science que dans un sens subordonné, savoir : qu'elle ne peut être conçue que dans un rapport à ce qui est su ; car la science consiste à savoir ce qui existe, ce qui est, ou ce qui est susceptible d'être su, en sorte que l'idée de la science apparaît comme une idée de rapport (1). C'est sous un tel jour que devait effectivement apparaître la science à un esprit qui fesait moins attention au but de la science qu'à ses développemens imparfaits, lesquels laissent toujours quelque chose d'extérieur imparfaitement compris par la science. Cependant ce n'est là qu'un point de vue inférieur dans la manière d'envisager la science. La sagesse et la raison sont autre chose pour Aristote ; elles ont leur fin en elles-mêmes, et non hors d'elles ; elles se connaissent elles-mêmes, et leur objet n'est pas différent d'elles. Ainsi Aristote admet une compensation à l'opposition entre le savoir et son objet, dans le terme le plus élevé de la pensée rationnelle; mais ce terme ne nous est point accessible, et à peine Aristote nous donne-t-il l'espoir d'en pouvoir approcher d'une manière un peu sensible en luttant contre la sévère destinée de l'homme (2).

---

(1) *Top.*, VI, 5 *in.*, *cat.* 5; *Phys.*, VII, 3. Τὸ γὰρ ἐπιστῆμον μάλιστα τῶν πρός τι λέγεται. *Met.*, XI, 9. Φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὑτῆς δ' ἐν παρέργῳ.

(2) *Met.*, I, 2. Δῆλον οὖν, ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν (*sc.* τὴν σοφίαν)

Quand nous avons parlé précédemment de la manière décousue d'Aristote dans ses recherches, c'est qu'alors nous avions présentes à l'esprit les nombreuses divisions de ses ouvrages, tels qu'ils nous sont parvenus, ainsi que la subdivision de ces ouvrages en parties qui semblent souvent se suivre les unes les autres arbitrairement. Nous ne voulons pas dire, à la vérité, qu'il n'y ait pas dans ces divisions un enchaînement interne, et que les dissertations particulières ne se subordonnent pas à l'idée d'un tout. Mais il est certain que l'exposition d'Aristote rend difficile l'indication de la marche de ses idées dans les développemens qu'il leur donne. Une des principales causes de ce vice, c'est le mélange presque constant des résultats de l'expérience avec les parties philosophiques de sa doctrine; en sorte que l'on se trouve souvent embarrassé sur la question de savoir ce qu'Aristote lui-même regardait ou ne regardait pas comme une partie de la philosophie. Si, conformément au but de notre histoire, nous n'avons à rapporter ici que ce qui nous semble avoir quelque importance dans la philosophie d'Aristote, et si nous devons en outre essayer d'exposer autant que possible sa philosophie dans l'ordre où il la concevait lui-même, notre tâche est néanmoins difficile, d'autant plus difficile même qu'Aristote a très peu fait pour l'alléger. C'est une raison de plus de tenir soigneusement compte de ses indications particulières sur la division de la philosophie, et de les comparer à l'idée qu'il se fait en général de cette science.

ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα, καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην ἐλευθέραν οὖσαν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὑτῆς ἕνεκέν ἐστι. Διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις· πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην Θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας, ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην, — — Ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία. *Ib.*, XII, 9; cf. *Eth. Nic.*, VI, 7; *Ap. Plut. consol. ad Apoll.*, 27.

Les indications particulières d'Aristote sur la véritable division de la philosophie diffèrent. Il tient plus que Platon à la distinction entre la philosophie théorétique et la philosophie pratique (1). Ce qui est d'accord avec la manière dont il distingue en général l'action légitime de la pensée légitime. Aussi lui a-t-on attribué la division de la philosophie, en philosophie théorétique et en philosophie pratique. Mais s'il s'agit d'une division complète, il admet, outre les deux côtés de la science dont nous parlons, la science poétique (2), de la même manière qu'il distingue avec Platon l'agir et le faire. On pourrait dire, à la vérité, que la science du faire, comme n'ayant pour objet qu'un moyen ou un organe de la vie, et comme appartenant à l'activité mécanique, ne peut être rapportée à la philosophie; mais il faudrait cependant reconnaître en même temps qu'Aristote, tout en lui attribuant la division de la philosophie en théorétique et en pratique, aurait plutôt emprunté une division de cette science qu'il n'en aurait donné une lui-même d'après la nature de la chose à définir. Ajoutons qu'Aristote donne expressément une autre division de la philosophie, celle qu'on trouve déjà dans Platon, savoir : en Logique, en Ethique et en Physique (3). Si cependant l'on se croyait obligé de rattacher cette division à celle d'abord donnée, il faudrait alors admettre que la logique et la physique n'étaient pour lui que des subdivisions de la philosophie théorétique, tandis que la philosophie pratique devait comprendre toute l'éthique. On pourrait dire, en faveur de la division de la philoso-

---

(1) *Top.*, VI, 3; VIII, 2; *Met.*, II, 1; VI, 1, 2; XI, 7; *De part. an.*, I, 1; *Eth. Nic.*, I, 1; *Eud.*, I, 1, etc.

(2) *Top.*, VI, 3; VIII, 2; *Met.*, VI, 1, 2.

(3) *Top.*, I, 12. Ἔστι δὲ ὡς τύπῳ περιλαβεῖν τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων μέρη τρία· αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσίν, αἱ δὲ φυσικαί, αἱ δὲ λογικαί. — — Πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον. Cf. *Analyt. post.*, I, 27 fin.

phie théorétique en logique et en physique, qu'Aristote partage ses questions sur les causes en trois parties, l'une qui traite de l'immuable, l'autre de ce qui se meut mais qui ne passe point, et la troisième de ce qui se meut et qui passe. De ces trois parties, la première n'appartient point à la physique (1). Mais, d'un autre côté, cette division ne serait cependant point d'accord avec sa division de la philosophie théorétique en Théologie, qui traite de l'être immuable, en Mathématiques et en Physique (2).

Il semble donc préférable de s'en tenir à la division accoutumée de la philosophie, en Logique, Physique et Morale. Mais s'il fallait déterminer les bornes de ces trois théories, et leur rapport entre elles, nous retomberions dans un nouveau doute. Cette question se rattache immédiatement à celle-ci : quel est le rapport des théories que les modernes ont comprises sous le nom de Métaphysique, avec les autres parties de la philosophie? Aristote leur donnait le nom de philosophie première ou supérieure, tandis qu'il appelait la physique, philosophie seconde (3). Ces dénominations font voir qu'il attachait plus d'importance aux recherches de la première espèce qu'à celles de la seconde (4); mais il est question de savoir si cette division n'emportait pas aussi un ordre de priorité et de postériorité dans l'enseignement de ces deux parties de la science.

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de nous faire une juste idée de la philosophie première dans le sens d'Aristote. Il observe d'abord que toutes les scien-

(1) *Phys.*, II, 7; cf. *De part. an.*, I, 1.

(2) *Met.*, VI, 1; XI, 7.

(3) Πρώτη φιλοσοφία. *Phys.*, I, 4; *De anim. mot.*, 6; προτέρα φιλοσοφία, *De gen. et corr.*, I, 3; cf. *Met.*, VI, 1; δευτέρα φιλοσοφία, *Met.*, VII, 11.

(4) *Met.*, VI, 1. Αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστήμων αἱρετώτεραι, αὕτη δὲ (*sc.* ἡ πρώτη φιλοσοφία) τῶν θεωρητικῶν. *Ib.*, XI, 7.

ces particulières traitent d'une espèce déterminée d'êtres, mais qu'elles ne s'enquièrent point de ce que les choses sont (τὸ τί ἐστι), ni si elles sont; seulement, elles l'expliquent par la sensation, ou l'admettent comme supposition. Cependant la science ne peut ignorer quel est l'objet de sa recherche, et quelle idée il faut s'en faire; sans cette connaissance, en effet, la recherche manque d'objet. Il doit donc y avoir une science qui ait pour objet ce que supposent les autres sciences, et cette science, c'est la philosophie première, parce que, ainsi appelée, elle ne s'occupe que des principes des autres sciences. Comme philosophie première, elle est aussi une science du général, et s'occupe de l'être en général, en tant qu'il est (1). Aristote se fait à lui-même l'objection qu'il a été question de ce qui est en différens sens, en sorte qu'il semble nécessaire aussi qu'il y ait différentes sciences de l'être. Mais il résout cette objection en disant que tous les sens dans lesquels on peut entendre l'être se résolvent en un sens commun, en un principe, savoir, la substance, et que la philosophie première lui apparaît par conséquent comme la science de la substance (2). De là cette conséquence naturelle qu'il doit y avoir autant de parties de la philosophie qu'il y a d'espèces de substances (3). S'il n'y avait que la substance physique, la Physique serait aussi la première et l'unique philosophie; mais s'il y a encore une autre substance, qui ne consiste ni dans la matière, ni dans le mouvement, mais qui est le principe de toute existence — ce qui n'est ici qu'une supposition — il doit y avoir aussi une

(1) Ll., ll.; cf. *Ib.*, IV, 1. Il est dit aussi de la philosophie première en particulier, qu'elle a pour objet de rechercher les principes des mathématiques. *Ib.*, IV, 3; XI, 4.

(2) *Met.*, IV, 2. Οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μέν, ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν κτλ.

(3) *Ib.* Καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν, ὅσαι περ αἱ οὐσίαι.

philosophie plus haute; et parce qu'elle est plus haute, elle doit être universelle. Cette philosophie doit donc s'occuper du premier principe de toute existence (1). Or, le premier principe de toute existence est Dieu; c'est pourquoi la philosophie première est aussi appelée théologie. Elle se distingue, non seulement de la physique, mais aussi des mathématiques, parce que celles-ci, tout en s'occupant, à la vérité, de ce qui reste, n'ont cependant pas pour objet quelque chose qui soit séparable de la matière (2). Mais de ce que Dieu est considéré comme l'objet de la philosophie première, Aristote ne nie pas pour cela que cette science ne puisse s'occuper aussi des déterminations de toute existence, en tant seulement qu'elle est existence, et non pas une manière particulière d'exister; car dans la raison de toute existence se trouvent aussi les déterminations qui conviennent à l'existence en général. Aristote reprend très sévèrement les philosophes anciens d'être partis dans leurs recherches de la supposition d'espèces déterminées de substances, sans comprendre qu'au-dessus ou antérieurement à tout cela, il est quelque chose qui détermine la substance même, la substance absolue (3). Le philosophe doit s'occuper de ce qui n'est l'objet d'aucune science particulière, et s'il n'y a que trois sciences théorétiques, la physique, les mathématiques et la théologie, la recherche du général retombera dans le domaine de la théologie (4).

---

(1) *Met.*, 1; XI, 3, 7. Εἰ μὲν οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων εἰσι, κἂν ἡ φυσικὴ πρώτη τῶν ἐπιστημῶν εἴη· εἰ δ' ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν.

(2) *Ib.* Ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις αὕτη, ἀλλ' οὐ χωριστά.

(3) *Met.*, IV, 2. Καὶ οὐ ταύτῃ ἁμαρτάνουσιν οἱ περὶ αὐτῶν σκοπούμενοι ὡς οὐ φιλοσοφοῦντες, ἀλλ' ὅτι πρότερον ἡ οὐσία, περὶ ἧς οὐθὲν ἐπαΐουσιν.

(4) *Phys.*, I, 9; II, 2 fin.; *De part. an.*, I, 1; *Met.*, IV, 2.

En partant de ces données pour nous rendre raison de ce qu'Aristote entendait par philosophie première, on ne peut guère hésiter ensuite à croire que dans la pensée de ce philosophe, cette science fondamentale n'eût le pas sur toutes les autres sciences philosophiques. On pourrait dire, il est vrai, que, d'après son opinion même, nous nous élevons en général des phénomènes particuliers à la connaissance des causes générales et des principes, et qu'il faut aussi rester fidèles à cette loi générale dans les recherches philosophiques (1); qu'il faut donc aussi reconnaître qu'Aristote, partant de la recherche des phénomènes particuliers, et des lois peu générales, n'a entendu donner les résultats généraux sur l'être et sur le principe de la nature, que comme une sorte de conséquence de toutes ses recherches antérieures. Mais cette opinion d'Aristote ne concerne que la marche que nous devons suivre pour parvenir à la connaissance des principes scientifiques, mais non l'ordre d'enseignement. Pour ce qui est de l'exposition scientifique, il exige, au contraire, qu'elle prenne son point de départ des principes généraux; et comme le but de cette exposition est de faire connaître la philosophie première, elle doit être considérée comme la base des autres sciences théorétiques. Aussi Aristote renvoie-t-il souvent, dans la physique, à la philosophie première. C'est aussi, suivant lui, à la philosophie première à décider dans les doutes qui peuvent s'élever sur les premiers principes des mathématiques (2). Il dit

---

Καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν. Εἰ γὰρ μὴ τοῦ φιλοσόφου, τίς ἔσται ὁ ἐπισκεψόμενος, εἰ ταὐτὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτης καθήμενος, ἢ εἰ ἓν ἑνὶ ἐναντίον, ἢ τί ἐστι τὸ ἐναντίον ἢ ποσαχῶς λέγεται; ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. *Ib.*, VI, 1; XI, 7. Δῆλον τοίνυν, ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικων ἐπιστημῶν ἐστί, φυσική, μαθηματική, θεολογική.

(1) *Anal. post.*, II, 18; *De part. an.*, I, 1; *Hist. an.*, I, 6.

(2) *Phys.*, I, 2.

même expressément que le physicien doit savoir ce que c'est que l'être, la substance en général, mais que la philosophie première seule l'enseigne (1).

Cette importance de la philosophie première ressortira peut-être encore davantage, si nous en comparons l'idée avec ce que Platon appelait dialectique. Car il est bien évident que la philosophie première d'Aristote et la dialectique de Platon ne diffèrent que de nom. De même, en effet, que Platon proclamait la nécessité de donner à la science un fondement certain et non hypothétique, de même Aristote sentait la nécessité de donner des bases aux principes supposés des sciences particulières. Platon cherchait un principe non hypothétique ou premier et vrai, dans l'idée supra-sensible de Dieu, et indiquait l'être par excellence, ou plutôt l'être véritable, comme l'objet de la dialectique. Aristote aussi était persuadé que l'objet de la philosophie première est l'être distinct de la matière. Ajoutons encore que pour Aristote, comme pour Platon, la science par excellence, celle qui domine toutes les autres, est la science du bien (2). Ce que Platon appelait dialectique est aussi appelé ailleurs logique; et déjà Aristote employait le mot logique dans ce sens (3); tandis qu'il indiquait par le mot dialectique le fait de penser à l'aide des principes de la vraisemblance (4).

---

(1) *Met.*, XI, 7.

(2) *Met.*, I, 2. Ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης ἡ γνωρίζουσα, τίνος ἕνεκά ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ.

(3) *De gen. an.*, II, 8. Λέγω δὲ λογικὴν (ἀπόδειξιν) διὰ τοῦτο, ὅτι ὅσῳ καθόλου μᾶλλον, πορρωτέρω τῶν οἰκείων ἐστὶν ἀρχῶν. *Eth. Eud*, I, 8. Ἔστι μὲν οὖν τὸ διασκοπεῖν περὶ ταύτης τῆς δόξης ἑτέρας τε διατριβῆς καὶ τὰ πολλὰ λογικωτέρας ἐξ ἀνάγκης· αἱ γὰρ ἀναιρετικοί τε καὶ κοινοὶ λόγοι κατ' οὐδεμίαν εἰσὶν ἄλλην ἐπιστήμην. *Phys.*, III, 5, s'accorde presque mot pour mot avec *Met.*, XI, 10; seulement il y a ici ἡ ζήτησις καθόλου, et là λογικῶς. Cf. *Met.*, IV, 3; VII, 4, 17.

(4) Cependant Aristote ne paraît pas être toujours très consé-

Nous devons donc nous faire de la logique d'Aristote une tout autre idée que celle qui a été attachée depuis à ces mots. Pour être de notre avis, il suffit de faire attention à ce qui suit. Ce qu'on a d'ordinaire appelé la logique d'Aristote se réduit à ses analytiques et y a son point central; au contraire, ses recherches sur les principes de la science en général et sur leur nature non hypothétique, sont considérées comme l'objet de sa philosophie première. Or, Aristote lui-même distingue les principes logiques des principes analytiques (1), puisqu'il entend par les premiers, des principes qui se rapportent à la doctrine qui veut qu'il y ait pour la science un commencement qui ne soit point hypothétique. D'où il suivrait, ou que l'analytique est distincte de la logique, ou qu'elle n'en forme qu'une partie, la logique étant la science qui traite des principes non hypothétiques de toute connaissance. Aussi les recherches assignées à la logique ont-elles pour objet l'existence immatérielle des choses (τὸ τί ἦν εἶναι) et le non-être (2); ce qui fait qu'Aristote considère aussi la recherche sur la théorie des idées comme une question de logique (3). Enfin, pour ne pas parler d'autres indications moins décisives, lorsqu'Aristote considère la philosophie première comme le fondement de toutes les autres sciences, c'est particulièrement le principe sur lequel reposent

---

quent en cela dans l'usage des mots; car, par exemple, *De an.*, I, 1, le dialecticien est opposé au physicien, en sorte que celui-ci n'a affaire qu'au λόγος ἐν ὕλῃ, et celui-là qu'à l'εἶδος et au λόγος; de plus, διαλεκτικῶς καὶ κενῶς est mis tout-à-fait parallèlement à λόγος καθὸ λουλίαν καὶ κενός dans le passage cité plus haut, *De gen. an.*, II, 8, où il est question d'une preuve logique.

(1) *Analyt. post.*, I, 19. Λογικῶς μὲν οὖν ἐκ τούτων ἄν τις πιστεύσειε περὶ τοῦ λεχθέντος· ἀναλυτικῶς δὲ κτλ.

(2) *Met.*, VII, 4, 17. Φανερὸν τοίνυν, ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον. Τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς.

(3) *Met.*, XIII, 5; *Eth. Eud.*, I, 8.

tous les procédés logiques, le principe de contradiction, qu'il veut aussi donner pour base à toutes les recherches de la philosophie première, ou qu'il indique comme le principe le plus général, le principe de la possibilité (1). Ce retour d'Aristote, pour établir le principe logique, démontre indubitablement qu'à ses yeux la recherche sur les principes admis dans l'analytique n'est point séparable de celle sur l'existence ou de la philosophie première (2), et que par conséquent la philosophie première sert aussi de base à l'usage de l'analytique pour les sciences.

Cependant il se présente ici la question de savoir quel est, aux yeux d'Aristote, le rapport de la philosophie première aux écrits que l'on considère ordinairement comme sa logique, et qui sont compris sous le nom commun d'organum. Les indications d'Aristote sur ce point sont trop insuffisantes pour qu'on puisse en tirer un jugement décisif. Il semble cependant qu'Aristote considérait l'analytique comme une partie de la logique, puisqu'il oppose les recherches dont elle est l'objet à l'éthique et à la physique (3), mais à la vérité, comme une partie qui, différente de la philosophie première, forme une science à part (4). Nous voyons de plus que la connaissance de l'analytique semble nécessaire à Aristote pour connaître les théories contenues dans la philosophie première (5),

---

(1) *Met.*, III, 1; IV, 3, 4, 6; XI, 5.

(2) *Met.*, III, 2, où il est question de savoir s'il faut, dans une science, rechercher les principes de la preuve et la substance Cf. *Ib.*, X, 1. Les explications qu'il donne de la philosophie première font supposer qu'il résout cette question par l'affirmative. *Ib.*, IV, 3.

(3) *Anal. post.*, I, 27 fin. Τὰ δὲ λοιπὰ πῶς δεῖ διανεῖμαι — —, τὰ μὲν φυσικῆς, τὰ δὲ ἠθικῆς θεωρίας μᾶλλόν ἐστιν.

(4) *Anal. post.*, I, 19; *Met.*, XI, 1.

(5) *Met.*, IV, 3. Ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀλη-

d'où nous devons conclure qu'il la considérait comm faisant partie des recherches préliminaires sur la philosophie première. Tel est aussi le jour sous lequel nous apparaissent les catégories qui sont supposées dans l'analytique comme dans la philosophie première (1), mais qui sembleraient aussi devoir faire partie de la philosophie première, ou du moins en être une question préliminaire (2) Nous pouvons bien conclure de toutes ces indications que l'organum et la métaphysique d'Aristote sont intimement liés, mais qu'on ne sait pas au juste jusqu'à quel point; si maintenant nous considérons la tradition qui a établi l'ordre, la disposition respective de ces ouvrages, elle nous semblera très douteuse, et nous aurons par conséquent à déterminer, d'après l'enchaînement intrinsèque des pensées d'Aristote, l'ordre de ce qui, suivant lui, fait partie de la logique; ce qui doit d'autant plus nous être permis, qu'évidemment les livres de la métaphysique sont disposés dans une grande confusion. Et cependant c'est la partie la plus importante, le terme même de sa logique, ce qui fait qu'il pouvait très bien l'appeler logique, et même plutôt ainsi que de tout autre nom.

Ceci se trouve encore confirmé par l'analogie qui existe entre la philosophie première et la dialectique de Platon. De même, en effet, que Platon considère la dialectique comme la philosophie par excellence, de même aussi Aristote considère la philosophie première comme la philosophie absolue. Ainsi, il distingue la philosophie

---

θείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσι· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους.

(1) *Analyt. post.*, I, 19; *Met.*, V, 7; VII, 1. Ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς.

(2) *Met.*, IV, 2, où l'on considère comme une question de la philosophie première de savoir en combien de sens l'ἐναντίον est pris. Une grande partie du livre 5 de la métaphysique s'occupe de la plupart des catégories.

de la physique, parce que la philosophie ne considère que l'existence comme telle, tandis que la physique ne considère l'existence qu'en tant qu'elle participe au mouvement. C'est aussi de cette manière que la philosophie est opposée aux mathématiques(1). La même chose sert de fondement à toutes les recherches des écrits métaphysiques, qui ont pour objet d'établir la notion de la sagesse ou de la philosophie. Mais cela prouve qu'Aristote devait trouver dans les autres parties de la philosophie quelque chose qui correspond moins au but de la philosophie. La raison n'en est pas difficile à donner. Car Aristote n'est pas moins persuadé que Platon que la physique et l'éthique ne peuvent pas être développées conformément à la nature de leur objet avec la même précision et la même certitude que la philosophie première. Il dit de la morale qu'elle ne peut être démontrée avec une précision mathématique, mais que comme elle se rapporte à ce qui arrive le plus ordinairement, les raisonnemens dont on se sert dans cette science ne valent non plus que pour la plupart des cas (2) ; et il permet, en conséquence, qu'on procède en morale des faits à la preuve, en se contentant de la vraisemblance (3). La physique ne lui paraît pas plus certaine. Car tout ce qui est de nature composée n'est susceptible que d'une science moins parfaite que celle de ce qui est simple : c'est ainsi, en particulier, que ce qu'il y a d'existant dans la matière, ne peut être saisi avec la même précision que l'élément mathématique (4) ; la nature est incertaine comme l'opinion, en sorte qu'il ne faut pas

---

(1) *Met.*,, XI, 3, 4.

(2) *Eth. Nic.*, I, 3.

(3) *Eth. Eud.*, I, 6; *Nic.*, VII, 1. Ἐὰν γὰρ λύηται τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς.

(4) *Met.*, XIII, 3 ; II, 3. Τὴν δ' ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην· διόπερ οὐ φυσικὸς τρόπος.

chercher dans les sciences physiques une certitude parfaite, mais seulement une vraisemblance (1). En conséquence, la philosophie en général se divise, pour Aristote, en trois parties, dont l'une, la logique, lui semble philosophique, parce qu'elle est susceptible de la forme sévère de la science; tandis que les deux autres, la physique et la morale, sont moins philosophiques, et ne sont jamais susceptibles d'aucune preuve stricte.

En fixant ces parties de la philosophie, nous sommes aussi conduits à établir le rapport des mathématiques à la philosophie. Aristote divise en général la science théorétique en théologie ou philosophie première, en mathématiques et en physique; les mathématiques ne font pas moins partie de la philosophie, suivant lui, que les deux autres parties (2). En cela il s'écarte de Platon, et nous devons même reconnaître qu'il y a été conduit par de graves raisons contre les représentations indéterminées de Platon sur les idées mathématiques; mais aussi l'on ne peut nier qu'il ait échoué contre l'écueil souvent périlleux aux philosophes, qui ont voulu déterminer le rapport de la philosophie aux mathématiques. En tout cas, Aristote ne se faisait pas une idée nette de la philosophie, puisqu'il y faisait entrer les mathématiques. Une conséquence naturelle de cette confusion, c'est que, quand il fallut déterminer l'essence et la valeur des mathématiques en philosophie, Aristote lui-même commença à chanceler; mais la physique doit être aux mathématiques dans le même rapport que les mathématiques à la philosophie première, puisque ce sont les mathématiques qui fournissent aux connais-

---

(1) *Anal. post.*, I, 27; cf. *De cœlo*, II, 5, 8, 12. C'est pourquoi l'expérience est aussi requise en physique et en morale. *Eth. Nic.*, I, 3; *Eud.*, V, 8.

(2) *Met.*, VI, 1. Ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαὶ, μαθηματική, φυσική, θεολογική. Cf. *Ib.*, XI, 4.

sances physiques leurs principes (1). En sorte que les sciences mathématiques ne diffèrent pas moins de la philosophie première que de la physique, et qu'elles tiennent le milieu entre ces deux espèces de philosophie, ce qui ne s'accorde plus guère avec la division de la philosophie en logique physique et éthique ; à moins de dire qu'une partie des mathématiques appartient à la philosophie première et à la logique, une autre partie à la physique. On pourrait croire trouver une raison à l'appui de cette idée dans plusieurs expressions d'Aristote. Lorsqu'il parle de quelques parties des mathématiques, qui seraient plutôt la matière de la physique, telles que l'optique, l'harmonique et l'astronomie (2) ; et lorsqu'il parle aussi, dans un sens opposé, de mathématiques premières, différentes des sciences mathématiques dérivées, qui s'occupent du simple, et qui doivent aussi être plus précises que les autres sciences mathématiques (3). Il affirme même de quelques parties des mathématiques qu'elles ont non seulement pour objet l'immuable, mais encore ce qui se distingue de la matière (4). Or, si l'on se rappelle que la philosophie première n'a pas d'autre objet que de faire connaître l'immatériel, on croira pouvoir considérer cette partie des mathématiques comme appartenant à la philosophie première. Mais, d'un autre côté, toutes les mathématiques ne partent certainement pas des principes universellement scientifiques dont la philosophie première doit s'occuper exclusivement ; et Aristote ne s'en tient pas davantage non

---

(1) *Anal. post.*, I, 10.

(2) *Phys.*, II, 2. Τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων.

(3) *Met.*, I, 2. Αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λαμβανομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας. *Ib.*, IV, 2. Πρώτη καὶ δευτέρα ἐπιστήμη καὶ ἄλλαι ἐφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν. *Ib.*, VI, 1; XIII, 3.

(4) *Met.*, VI, 1. Ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ᾗ ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον. — — Τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μέν, οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ.

plus à ce qu'il dit de l'objet des mathématiques, car s'il est certain pour lui que cette science fait abstraction des qualités sensibles des choses (1), toutefois elle ne parvient pas, suivant notre philosophe, à une connaissance insensible ; toujours, au contraire, elle se rapporte au sensible, non pas, il est vrai, en tant que le sensible est sensible, mais en tant qu'il a grandeur ou quantité (2). Ce qui lui fait dire aussi, contradictoirement aux anciens, qu'il n'y a rien de mathématique qui se distingue et se sépare de la matière (3) ; et il imagine de représenter par une expression particulière la matière des sciences mathématiques ou la matière pensable par sa présence dans l'espace, pour indiquer le rapport des mathématiques au sensible (4). Mais enfin, que dirons-nous encore, si nous trouvons que même la distinction entre les mathématiques et la physique n'est point conservée par Aristote? Car, dans un passage très important pour sa philosophie, il appelle l'astronomie la philosophie par excellence entre toutes les sciences mathématiques, mais qui, seule aussi, de toutes les branches des mathématiques, a pour objet la substance sensible, quoique éternelle (5). Nous devons avouer qu'A-

---

(1) *Met.*, VI, 1; XI, 7, 3. Καθάπερ δ' ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν θεωρίαν ποιεῖται· περιελὼν γὰρ πάντα τὰ αἰσθητὰ θεωρεῖ, — μόνον δὲ καταλείπει τὸ πόσον καὶ συνεχές. *Anal. post.*, I, 10; *De an.*, I, 1; *De cœlo*, III, 1.

(2) *Met.*, XIII, 3.

(3) *Ib.*, XI, 1. Χωριστὸν γὰρ αὐτῶν οὐθέν.

(4) L. l., *ib.*, c. 4. Ἡ μαθηματικὴ δ' ἀπολαβοῦσα περί τι μέρος τῆς οἰκείας ὕλης ποιεῖται τὴν θεωρίαν. *Ib.*, VII, 10. Ὕλη δέ ἡ μὲν αἰσθητὴ ἐστιν, ἡ δὲ νοητὴ αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητὰ οἷον τὰ μαθηματικά.

(5) *Ib.*, XII, 8. Ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίας τῶν ματηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας. Αὕτη γὰρ περὶ οὐσίας αἰσθητῆς μέν, ἀϊδίου δὲ ποιεῖται τὴν θεωρίαν, αἱ δ' ἄλλαι περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας. Cependant, ceci ne doit pas être pris dans le sens strict; car au-

ristote n'est point fidèle à son idée des mathématiques, pas plus qu'il ne nous semble avoir été fidèle à l'idée de la philosophie, lorsqu'il l'a étendue aux sciences mathématiques.

Or, si nous trouvons qu'Aristote n'a pas été assez précis dans la détermination de l'idée des différentes parties de la philosophie, et qu'il résulte en outre de l'examen de ses écrits qu'il ne reste pas toujours fidèle à la division par lui faite, nous n'aurons rien de mieux à faire pour nous orienter dans la distribution de ses théories, qu'à nous en rapporter à l'enchaînement interne de ses pensées. En conséquence, nous retrancherons d'abord complètement les sciences mathématiques du cercle de nos recherches, excepté toutefois pour les cas où elles ont une importance décisive dans les questions traitées par Aristote. Il nous reste donc trois parties de la philosophie d'Aristote, la logique, la physique et l'éthique, dont les deux dernières sont moins strictement scientifiques que la première. Et comme non seulement la philosophie première, mais encore les théories sur la forme de la science, appartiennent à la première partie, nous aurons à examiner dans la logique et la théorie de la pensée et la théorie de l'existence. Aristote s'accorde parfaitement dans cette division avec Platon, et l'ordre dans lequel les trois parties se succèdent, est le même dans les deux philosophes. On a déjà fait voir que la philosophie première, et par conséquent la logique en général, doit précéder les autres parties de la philosophie; mais la physique, comme philosophie seconde et comme science théorétique, se rattache immédiatement à la philosophie première, et enfin vient la philosophie pratique ou la philosophie qui a

---

trement l'optique et l'harmonique seraient placées à cet égard à côté de l'astronomie, et l'on pourrait en dire autant de la mécanique. *Met.*, XIII, 2, 3; cf. *Phys.*, II, 2; *Anal. post.*, I, 10. Ainsi, Aristote dit tantôt plus, tantôt moins qu'il ne veut dire.

l'homme pour objet (1) et qu'Aristote appellerait plus volontiers politique qu'éthique (2).

Nous pouvons nous dispenser de déterminer ce qui constitue et ce qui ne constitue pas la philosophie d'Aristote ; nous nous en tiendrons surtout à ses propres expressions qui nous donneront l'élément vraiment scientifique et philosophique dans la recherche du principe. Il est surtout nécessaire, d'après la nature des écrits d'Aristote, de distinguer ce qui est d'expérience de ce qui est philosophique. Aristote distingue l'expérience de la science parfaite, en ce que la cause ou le principe reste inconnu dans la première, tandis qu'elle est connue dans la seconde ; nous savons bien par l'expérience que quelque chose est, mais non pas pourquoi elle est. Voilà pourquoi les choses d'expérience ne peuvent s'enseigner, car l'enseigner part de quelque chose antérieurement connu, qui fournit le principe d'autres connaissances (3). Il est d'autant plus nécessaire de ne pas perdre de vue ces déterminations, que l'on a plus souvent mêlé à la philosophie d'Aristote des théories qui ne peuvent être considérées, dans son opinion, comme des résultats d'une recherche philosophique. Cependant nous ne pourrons pas, dans l'exposition de son système philosophique, nous dispenser de mentionner, en passant, plusieurs choses du domaine de l'expérience, parce que les deux parties de la science dans Aristote se tiennent souvent d'une manière si remarqua-

---

(1) *Eth. Nic.*, X, 10 fin.

(2) *Rhet.*, I, 2; *Magn. mor.*, I, 1; cf. *Eth. Nic.*, I, 3.

(3) *Anal. post.*, I, 11. Κυριώτατον γὰρ τοῦ εἰδέναι τὸ διότι θεωρεῖν. *met.*, I, 1. Οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ (*sc.* τεχνῖται) τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσι. — — Ὅλως δὲ σημεῖον τοῦ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν νομίζομεν· διὸ τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγούμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι· δύνανται γάρ, οἱ δ' οὐ δύνανται διδάσκειν.

ble qu'elles ne peuvent être séparées, sans défigurer complètement l'exposition du philosophe.

CHAPITRE III.

LOGIQUE D'ARISTOTE.

Nous ne perdrons pas de vue, dans le développement de la théorie logique d'Aristote, ce qui a été dit précédemment sur le rapport de la philosophie première aux investigations sur la science et la preuve. Aristote voulait que celui qui entreprend de se rendre raison des principes généraux de l'existence, connaisse bien d'abord comment se forme l'enchaînement des idées dans la science (1). Ce qui semble l'avoir conduit à cette opinion, c'est la pensée qu'il est nécessaire, pour l'intelligence scientifique de connaître la forme que doit prendre cette intelligence même.

En tête des écrits qui traitent de la forme scientifique en général, se trouve, d'après la disposition ordinaire des ouvrages d'Aristote, le traité des catégories. Les passages des analytiques et de la métaphysique, dans lesquels Aristote renvoie aux catégories, prouvent que ce n'est pas sans raison que cette disposition a été adoptée (2); car ces deux derniers ouvrages supposent déjà la connaissance des catégories. Par catégories, Aristote entend les espèces les plus générales de ce qui est signifié par un mot simple (3); soit des modes de pensée, soit des modes d'existence (4).

---

(1) *Met.*, IV, 3.

(2) Voy. plus haut *Phys.*, I, 2, où la recherche sur les catégoraies est appelée ἀρχὴ οἰκειοτάτη πασῶν.

(3) *Cat.*, 2. Τῶν κατὰ μηδημίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει κτλ.

(4) *Met.*, V, 7; IX, 10.

Il en compte dix, savoir : la substance, la grandeur ou quantité, la qualité, le rapport, le où et le quand, la situation, l'avoir, le faire et le pâtir (1). Aristote ne cherche pas à donner de raison de ce nombre ; c'est, pour lui, comme un fait, qu'il y a autant de catégories, ni plus ni moins ; il ne donne même pas ses catégories comme une division précise, puisqu'il admet en même temps beaucoup d'autres divisions (2) ; à moins qu'il n'avoue qu'une seule et même chose, dans différentes catégories, peut être tout à la fois une qualité et un rapport (3). Si nous voulions chercher dans les catégories d'Aristote une division précise et établie suivant un principe fondamental, nous aurions beaucoup à dire contre ; mais Aristote n'a pas eu d'autre but en les établissant que de mettre dans un jour facile la signification absolue des mots, afin de pouvoir montrer ensuite comment la vérité ou la fausseté du discours peut résulter de la composition de ses élémens (4). Nous ne devons donc pas considérer ce traité des catégories comme le résultat d'une recherche philosophique ; autrement Aristote aurait donné une raison de sa division.

Et cependant le point de vue d'Aristote, dans ses recherches sur la science, nous est déjà indiqué par là. Il s'attache en cela, comme Platon, à exposer que la pensée gagne par le moyen du discours, et il remonte au premier élément du discours, au mot. Mais le mot, comme

---

(1) *Cat.*, 2. Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει, ἢ πόσον, ἢ ποιόν, ἢ πρός τι, ἢ ποῦ, ἢ ποτέ, ἢ κεῖσθαι, ἢ ἔχειν, ἢ ποιεῖν, ἢ πάσχειν

(2) *Met.*, VI, 2 ; VII, 4.

(3) *Cat.*, 6 fin. Ἔτι εἰ τυγχάνοι τὸ αὐτὸ καὶ ποιὸν καὶ πρός τι ὄν, οὐδὲν ἄτοπον ἐν ἀμφοτέροις αὐτὸ τοῖς γένεσι καταριθμεῖσθαι.

(4) *Ib.*, 2 fin. Ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ ἐν οὐδεμίᾳ καταφάσει λέγεται ἢ ἀποφάσει, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις ἢ ἀπόφασις γίγνεται.

simple, est indifférent à la vérité et à l'erreur; car toute vérité n'a lieu que par la réunion des mots, soit qu'ils nient, soit qu'ils affirment (1). Cette opinion se fonde sur celle que, dans la représentation ou la pensée en soi, aucune erreur n'est possible encore. Les représentations ne sont, au contraire, suivant Aristote, que certaines impressions dans l'âme, qui peuvent être considérées comme des ressemblances des choses, et qui, comme les choses, sont de la même manière dans chaque âme (2). C'est pourquoi la représentation du chevreuil est aussi peu vraie ou fausse que celle de l'homme ou du philosophe, lorsqu'il n'y a pas en cela affirmation d'existence ou de non-existence (3). Il n'y a donc de vérité ou de fausseté dans une telle combinaison de mots et de pensées, qu'autant qu'une manière de penser l'existence ou la non-existence y est liée à une autre pensée.

C'est en conséquence de cette idée que se forme aussi cette autre, que la vraie ou fausse pensée s'exprime par l'union d'un sujet à un prédicat, ou par la séparation l'un de l'autre. Aristote va même jusqu'à dire que l'existence ou la non-existence n'est pas autre chose que l'union ou la séparation du sujet et de l'attribut (4). En conséquence, une vérité n'indique que ce qui est énoncé dans une proposition par sujet et attribut. C'est dans ce sens

---

(1) L. l. Τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψευδές ἐστιν. *met.*, VI, 3; IX, 10.

(2) *De interpr.*, 1. Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα. — — Τὰ αὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη τὰ αὐτά.

(3) L. l.

(4) *Met.*, IX, 10. Τὸ μὲν εἶναί ἐστι τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι, ἀλλὰ πλείω εἶναι. *De interpr.*, 3. Οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδὲ ἐὰν τὸ ὂν εἴπῃς αὐτὸ ψιλόν· αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν· προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.

qu'Aristote envisage les propositions dans son Traité de l'expression des pensées. Il y remonte aussi aux élémens du discours; mais comme il les considère en conséquence du but qu'il se propose, c'est-à-dire, comme élémens de la proposition, ce ne sont pas les catégories, mais le substantif et le verbe que nous rencontrons dans ce traité (1). Or, de la réunion de ces deux élémens, naît le discours (λόγος), qui est de plusieurs espèces. Cependant de toutes ces espèces il n'y a que le discours énonciatif (ἀπὸφαντικὸς λόγος) dans lequel on puisse trouver vérité ou fausseté (2). Le discours purement énonciatif se subdivise en deux espèces, en affirmatif et en négatif (3), qui sont opposées l'une à l'autre, et qui forment la contradiction dès qu'ils sont énoncés dans un seul et même sens à l'occasion d'une même chose (4). A cette division des propositions s'en rattache une autre qui a rapport au général et au particulier. Un substantif est énoncé généralement lorsqu'il porte sur plusieurs choses; il est énoncé d'une manière particulière, au contraire, lorsqu'il ne porte que sur une seule chose. Or, ici s'opposent entre elles, d'une part, les propositions qui affirment quelque chose généralement d'une généralité, et celles qui nient généralement la même chose d'une généralité; d'autre part aussi, celles qui affirment ou qui nient d'une manière générale quelque chose du général, et celles qui affirment ou qui nient la même chose du particulier (5). Mais les propositions qui sont ainsi opposées entre elles, et celles qui

---

(1) *De interpr.*, 2, 3.

(2) *Ib.*, c. 4.

(3) *Ib.*, c. 5.

(4) *Ib.*, c. 6.

(5) *Ib.*, c. 7. Ceci constitue la différence entre l'ἐναντίως et l'ἀντιφατικῶς ἀντικεῖσθαι. Cf. *Anal. pr.*, I, 8, 15; *met.*, V, 10; X, 4.

affirment et qui nient la même chose, dans le même rapport, touchant l'individuel, ne peuvent être en même temps vraies; mais l'une doit être vraie et l'autre fausse (1).

Ceci repose sur le principe de contradiction, qui est la base de toutes les preuves (2). Il regarde comme une ignorance grossière la tentative de prouver ce principe, tout en reconnaissant que c'est une réfutation possible de ceux qui le nient quand ils ne parlent pas simplement pour parler; car on peut les forcer à se contredire. Lorsqu'en effet ils veulent dire quelque chose, ils devraient admettre que quelque chose doit être indiqué par ce qu'ils disent, et quelque chose même de déterminé; car un mot qui indiquerait une infinité de choses ne serait pas un mot; mais si quelque chose de déterminé est indiqué par ce qui est dit, alors le non-déterminé ne peut pas en même temps être indiqué; mais cela ne signifie pas autre chose, si ce n'est que l'un ne peut pas être et n'être pas en même temps: ce qui est précisément la formule du principe de contradiction (3).

Ceci n'établit proprement que le principe de contradiction pour la vérité du discours; mais cette vérité est toujours liée, aux yeux d'Aristote, à la vérité de l'existence. Les théories d'Aristote, à ce sujet, ne s'éloignent pas beaucoup de celles de Platon, ce qui nous permettra d'être courts. Il distingue deux faces dans la même doc-

(1) *De interpr.*, 8.

(2) *Met.*, III, 1; IV. Φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.

(3) *Ib.*, IV, 4. Ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντα τὰ τοιαῦτα οὐ τὸ ἀξιοῦν ἢ εἶναί τί λέγειν ἢ μὴ εἶναι,—ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ· τοῦτο γὰρ ἀνάγκη, εἰ λέγοι τι·—— ἤδη γάρ τι ἔσται ὡρισμένον. —— Τεθείη γὰρ ἂν ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαστον τῶν λόγων. Εἰ δὲ μὴ τεθείη, ἀλλ' ἄπειρα σημαίνειν φαίη, φανερὸν ὅτι οὐκ ἂν εἴη λόγος· τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστί. *Ib.*, c. 8.

trine. Si l'on peut dire en effet qu'à tous égards le même n'est pas le même, et que ce qui n'est pas le même est le même, on peut dire alors que tout ce qui peut s'affirmer est faux parce que son opposé est vrai; mais aussi que tout ce qui peut s'affirmer est vrai parce qu'il est aussi valable que son opposé. Au nombre des philosophes qui ont professé la première opinion, Aristote compte Anaxagore et Démocrite, parce que, suivant eux, ce qui peut être dit d'une chose ne lui convient pas véritablement, et que le contraire de ce qu'on affirme de cette chose se trouve aussi en elle. Il rapporte à l'autre opinion la doctrine d'Héraclite et de Protagoras, puisque ces philosophes admettent que tout est et n'est pas en même temps (1). Cependant ces deux doctrines se détruisent mutuellement; car celle qui dit que tout est vrai dit aussi que la doctrine qui lui est contraire est vraie, et celle qui dit que tout est faux s'avoue fausse elle-même (2).

Ainsi se trouvent réfutées en même temps deux doctrines : d'une part, celle qui tient pour fausse toute pensée, tout ce qui est affirmé de l'existence, et qui se fonde sur un doute illimité; d'autre part, celle qui tient toute pensée pour vraie, et qui admet ainsi la vérité illimitée de toute pensée et de toute existence. Aristote reconnaît qu'un grand nombre ne tombent dans un doute illimité que parce qu'ils ne savent pas résoudre les difficultés que présentent des questions contentieuses. Il les rappelle à la manière d'agir des hommes dans la vie pratique, où l'on ne pourrait considérer toutes choses comme également fausses. Quoiqu'il ne s'agisse en cela que d'opinions, cependant ceux qui vivent dans ces opinions doivent d'autant plus soupirer après la vérité, de même que les mala-

(1) *Met.*, III, c. 7.
(2) *Ib.*, c. 8.

des soupirent après la santé. S'il y a un plus ou un moins à distinguer dans l'opinion, puisque quelques opinions approchent plus de la vérité, quand, au contraire, d'autres s'en écartent davantage; il doit donc y avoir une vérité dont l'opinion plus vraie approche de plus près que l'opinion plus fausse (1). Une autre source du doute illimité, c'est le mode de représentation sensible; car l'opinion que tout ce qui peut être pensé par nous renferme en soi des déterminations opposées, provient ordinairement de l'opinion que tout ce qui peut être pensé et tout ce qui existe est quelque chose de senti. Dans la sensation, la même chose apparaît différente à différentes personnes; et puisque le sensible est variable suivant l'opposé, et que rien ne se fait de rien, on croit devoir admettre que l'opposé se trouve dans toute chose sensible. On ne peut donc rien dire de vrai de ce qui change absolument à tous égards. Aristote observe, au contraire, d'abord, que cette opinion n'est prise que d'une petite partie de la sphère du sensible, savoir: de la partie du monde qui nous environne; mais comme cette partie n'est presque rien en comparaison du tout, on n'en peut conclure sur le tout (2). Cependant cette raison n'est dirigée que contre un cas particulier. Mais ensuite Aristote

(1) L. l.; *ib.*, c. 1 fin. Ἀλλ' εἰ ὅτι μάλιστα πάντα οὕτως ἔχει καὶ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τό γε μᾶλλον καὶ ἧττον ἔνεστι ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων· οὐ γὰρ ἂν ὁμοίως φήσαιμεν εἶναι τὰ δύο ἄρτια καὶ τὰ τρία, οὐδ' ὁμοίως διέψευσται ὁ τὰ τέτταρα πέντε οἰόμενος καὶ ὁ χίλια· εἰ οὖν μὴ ὁμοίως, δῆλον ὅτι ἅτερος ἧττον, ὥστε μᾶλλον ἀληθεύει· εἰ οὖν τὸ μᾶλλον ἐγγύτερον, εἴη γε ἄν τι ἀληθές, οὗ ἐγγύτερον τὸ μᾶλλον ἀληθές.

(2) *Ib.*, c. 5. Ἔτι δ' ἄξιον ἐπιτιμῆσαι τοῖς οὕτως ἐπιλαμβάνουσιν, ὅτι καὶ αὐτῶν τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τῶν ἐλαττόνων τὸν ἀριθμὸν ἰδόντες οὕτως ἔχοντα περὶ ὅλου τοῦ οὐρανοῦ ὁμοίως ἀπεφήναντο· ὁ γὰρ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει διατελεῖ μόνος ὤν· ἀλλ' οὗτος, ὡς εἰπεῖν, οὐθὲν μόριον τοῦ παντός ἐστιν· ὥστε δικαιότερον ἂν δι' ἐκεῖνα τούτων ἀπεψηφίσαντο, ἢ διὰ ταῦτα ἐκείνων κατεψηφίσαντο.

prend aussi la défense de la vérité des représentations sensibles, en général, contre ceux qui l'attaquent, puisqu'il observe qu'elle ne doit pas être confondue avec la simple représentation(1), et qu'il se prévaut de ce que tous les doutes contre la certitude des sensations, qui sont pris de la différence des perceptions dans le sommeil et dans la veille, dans la maladie et dans la santé, dans l'éloignement et dans la proximité des objets, ne peuvent cependant résister dans la vie pratique. Chaque sensation est vraie pour ce qu'elle est proprement et pour ce qu'elle dit immédiatement; elle ne dit point en même temps le contraire; elle ne doute pas non plus, dans un autre temps, de l'état, mais de ce à quoi l'état correspond (2). A cette théorie se rattache naturellement pour lui celle de Platon sur la relativité de tous les phénomènes sensibles. Pour prévenir les doutes sur la vérité des impressions sensibles, il suffit de remarquer que chaque phénomène n'a de vérité que pour celui auquel il apparaît, et que cette vérité est relative et non absolue(3); que le sensible n'est pas en soi, mais seulement par rapport aux êtres vivans qui sont capables de sentir; tellement, que s'il n'y avait pas d'êtres sentans, il n'y aurait rien de sensible. En sorte que l'on peut dire qu'il n'y a rien de sensible, car le sensible n'indique qu'un état, une impression de l'être qui sent (4). C'est là, pour Aristote, le point capital de son argumentation contre ceux qui attaquaient le principe de contradiction par l'inconstance et l'incerti-

(1) L. l. Ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει.

(2) L. l. *De anima*, III, 3.

(3) *Met.*, IV, 6. Τὸ γὰρ φαινόμενον τινί ἐστι φαινόμενον. — — Ἀλλ' ἴσως διὰ τοῦτ' ἀνάγκη λεγειν τοῖς μὴ δι' ἀπορίαν, ἀλλὰ λόγου χάριν λέγουσιν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀληθὲς τοῦτο, ἀλλὰ τούτῳ ἀληθές.

(4) *Ib.*, c. 5. Ὅλως δ' εἴπερ ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον, οὐδὲν ἂν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμψύχων· αἴσθησις γὰρ οὐκ ἂν εἴη· τὸ μὲν οὖν μηδὲ τὰ αἰσθητὰ εἶναι ἴσως ἀληθές· τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι.

tude de la sensation ; car il oppose que, tout en accordant que le sensible ne soit rien de vrai en soi, on ne peut cependant nier que quelque chose qui produit la sensation ne soit la raison du phénomène sensible, et ne soit comme une réalité, même sans rapport à la sensation; car la sensation n'est point par elle-même, il y a de plus quelque autre chose qui produit la sensation, qui est en dehors de la sensation et avant elle (1). Si quelque chose passe, il faut bien alors que quelque chose soit; et quelque chose arrive, il y a nécessairement quelque chose en vertu de quoi il arrive et qui le produit, et ce quelque chose ne peut reculer à l'infini (2). Ceux, au contraire, qui veulent tout réduire à la sensation, convertissent tout en un rapport à l'occasion duquel on doit tenir pour certain, cependant, qu'il y a aussi quelque être en soi, et reconnaître ensuite que tout ce qui apparaît n'est pas vrai (3). A cet égard, Aristote soutient, au contraire, à ceux qui voudraient tout convertir en un rapport continuellement labile, qu'il doit y avoir un être primitif qui revête ce rapport. Il appelle ce principe fondamental (ὑποκείμενον) la substance (οὐσία), ou ce qui est quelque chose (τὸ τί ἦν εἶναι), tandis que le rapport n'est à ses yeux qu'un accident (συμβεβηκός). Si l'on disait que tout n'est qu'accident, on nierait le général primitif dont l'accident est affirmé, et l'on pourrait continuer ainsi à l'infini de donner l'accident pour substance à l'accident lui-même;

(1) L. l. Τὸ δὲ τὰ ὑποκίεμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεώς, ἀδύνατον· οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι.

(2) *Ib.*

(3) *Ib.*, c. 6. Εἰ δὲ μὴ ἐστι πάντα πρός τι, ἀλλ' ἔνιά ἐστι καὶ αὐτὰ καθ' αὑτά, οὐκ ἂν εἴη πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές.

mais comme la chose est impossible, il doit y avoir un premier fondement dont tout le reste puisse s'affirmer (1). Aristote pense donc aussi que plusieurs ont été conduits à un doute absolu pour avoir cherché une raison à toutes choses, par conséquent pour ne pas avoir reconnu les principes de toute science, c'est-à-dire l'être, la substance et sa définition (2).

Mais, d'un autre côté, la doctrine de la vérité absolue de toute pensée et de toute existence devait aussi être rejetée. Au nombre de ceux qui professaient cette doctrine, Aristote ne compte pas seulement Héraclite, mais aussi les éléates, puisque le premier et les seconds s'accordaient à faire de tout une seule chose, et affirmaient que l'on peut tout dire de chaque chose, même l'opposé (3). Aristote fait valoir contre cette doctrine les raisons de Platon, mais en les tournant un peu différemment et en les appliquant aux catégories (4). Si tout devait être un, quant à l'idée, c'en serait fait de toute distinction entre le bien et le mal, entre l'Un et l'Autre, et il suivrait de là que ceux qui croient parler de l'un parleraient plutôt du

---

(1) L. l., c. 4. Ὅλως δ' ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι· πάντα γὰρ ἀνάγκη συμβεβηκέναι φάσκειν αὐτοῖς. —— Εἰ δὲ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται, οὐθὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθόλου, εἰ ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν· ἀνάγκη ἄρα εἰς ἄπειρον ἰέναι· ἀλλ' ἀδύνατον· —— τὸ γὰρ συμβεβηκὸς οὐ συμβεβηκότι συμβεβηκός.

(2) *Ib.*, c. 6, 7. Ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντας τούτους ἐξ ὁρισμοῦ κτλ. *Ib.*, c. 8.

(3) *Phys.*, I, 2; *Met.*, IV, 4. Ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. *Ib.*, c. 5. Καίτοι συμβαίνει γε τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἠρεμεῖν μᾶλλον φάναι ἢ κινεῖσθαι πάντα· οὐ γάρ ἐστιν εἰς ὅ τι μεταβάλλει· ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσι.

(4) *Phys.*, l. l.

néant(1). Il s'attache donc aussi à établir que tout ce dont on peut parler et dont on peut enseigner quelque chose, doit être un objet déterminé qui, comme tel, puisse se distinguer de tout autre. A cela se rattache aussi la réfutation de l'autre face de la doctrine des éléates, savoir, que tout est en repos. La manière dont il la réfute est très simple : si tout était constamment en repos, alors toujours la même chose serait vraie ou fausse; cependant l'on sait que dans un temps une proposition est vraie, et qu'elle peut être fausse dans un autre temps; car celui qui parle ne parlait pas un jour et ne parlera pas non plus un autre jour (2). Aussi ceux qui enseignaient que tout est un et immobile, devaient-ils accorder au moins qu'il y a une opinion fausse, ou bien encore qu'il n'y a qu'une seule opinion ou une seule représentation; mais ils accordaient en même temps qu'il y a aussi mouvement, car l'opinion et la représentation ne sont que des espèces de mouvement (3). C'est ainsi qu'Aristote en appelle contre cette doctrine à de simples faits qui doivent être accordés des contradicteurs eux-mêmes.

Il était nécessaire de faire voir la mutabilité de ce qui peut être dit vrai, pour montrer ensuite qu'on peut dire aussi la même chose des vérités contingentes. Aussi les distinctions sur les formes de l'existence s'accordent-elles avec celles sur les formes de la pensée. Il se présente effectivement une difficulté, si l'on étend aussi le principe de

---

(1) L. l. Καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηθὲν. *met.*, IV, 4. Τὸ ἀόριστον οὖν ἐοίκασι λέγειν καὶ οἰόμενοι λέγειν τὸ ὂν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσι.

(2) *Met.*, IV, 8. Εἰ μὲν γὰρ ἠρεμεῖ πάντα, ἀεὶ ταὐτὰ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ ἔσται· φαίνεται δὲ τοῦτο μεταβάλλον· ὁ γὰρ λέγων ποτὲ αὐτὸς οὐκ ἦν καὶ πάλιν οὐκ ἔσται.

(3) *Phys.*, VIII, 3. Εἴπερ οὖν ἔστι δόξα ψευδὴς ἢ ὅλως δόξα, καὶ κίνησις ἔστι, κἂν εἰ φαντασία, κἂν ὁτὲ μὲν οὕτως δοκῇ εἶναι, ὁτὲ δ' ἑτέρως· ἡ γὰρ φαντασία καὶ ἡ δόξα κινήσεις τινὲς δοκοῦσιν εἶναι.

contradiction aux choses futures, qui n'apparaissent que fortuitement, parce que nous rendrions tout nécessaire, et que nous ferions totalement disparaître le possible si nous disions aussi au sujet de l'avenir que chaque affirmation ou négation est vraie ou fausse. Ou il serait vrai de dire que quelque chose arrivera, ou il serait faux; mais cela ne serait vrai qu'après l'évènement. Si donc il devait être vrai de dire ainsi avant l'évènement, c'est qu'il ne peut en arriver autrement, et s'il ne peut en arriver autrement, c'est qu'alors l'opposé de ce qui arrive est impossible, c'est qu'il est nécessaire que ce qui arrive arrive en effet; en sorte qu'il n'est plus rien qui puisse être considéré comme contingent, fortuit, ou comme possible seulement (1). Aristote tient donc au contraire, qu'au sujet des choses qui ne sont pas toujours ou qui ne sont pas, la proposition, soit affirmative soit négative, peut être vraie. A la vérité, il faut dire, par rapport à ces choses, que ce qui est est, s'il est, et que le non-étant n'est pas, s'il n'est pas; mais on ne peut pas dire absolument que tout ce qui est soit nécessairement, et que tout ce qui n'est pas ne soit pas nécessairement, mais seulement que nécessairement il est ou n'est pas (2). Aristote fait aussi voir en conséquence qu'il y a une différence entre l'impossible et le faux, puisque quelque chose pourrait être faux sans pour cela être impossible (3); que l'impossible n'est que ce dont le contraire est nécessairement vrai; tandis qu'au contraire quelque chose est possible s'il n'est pas nécessaire que son opposé soit faux (4). Il observe très bien que la doctrine opposée qu'avaient embrassée les mégariques,

(1) *De interpr.*, 10.

(2) L. l.

(3) *De cœlo*, I, 12; *met.*, IX, 4. Οὐ γὰρ δή ἐστι ταὐτὸ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀδύνατον· τὸ γάρ σε ἑστάναι νῦν ψεῦδος μέν, οὐκ ἀδύνατον δέ.

(4) *Met.*, V, 12.

rendrait impossible tout changement ; car il n'y aurait de possibilité qu'autant qu'il y aurait réalité, actualité, en sorte que ce qui n'est pas arrivé serait dans l'impossibilité d'arriver, et que rien, par conséquent, ne pourrait devenir, mais que tout resterait comme il est (1).

Aristote s'est ainsi frayé, par ces recherches, le chemin à sa théorie des propositions qui énoncent quelque chose comme possible ou comme impossible, comme nécessaire ou comme non-nécessaire. A l'être possible n'est point opposé le non-être-possible, mais bien l'être non-possible ; ce qui est très légitimement dérivé de ce que, dans les propositions qui traitent du possible, l'être ne forme pas le prédicat, mais appartient au sujet ; tandis que le possible est le prédicat (2). Et comme l'opposé du possible est l'impossible, et que ce qui est impossible n'est nécessairement pas, ces mêmes déterminations valent aussi à l'égard des propositions qui expriment quelque chose sur l'impossible et sur le nécessaire ; il n'y a pas contradiction entre l'être-impossible et le non-être-impossible ; l'être-impossible est contredit par l'être-non-impossible ; de même l'être-nécessaire et le non-être-nécessaire ne forment pas de contradiction, mais l'être-nécessaire est contredit par l'être-non-nécessaire (3). Néanmoins Aristote restreint encore davantage cette opposition entre le possible et le nécessaire ; car le nécessaire étant opposé à l'impossible, le nécessaire doit aussi être un pos-

---

(1) *Met.*, IX, 3.

(2) *De interpr.*, 14. Ἔστιν ἄρα ἀπόφασις τοῦ δυνατὸν εἶναι τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι, ἀλλ' οὐ τὸ δυνατὸν μὴ εἶναι. —— Γίγνεται γὰρ, ὥσπερ ἐπ' ἐκείνων τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι προσθέσεις, τὰ δ' ὑποκείμενα πράγματα τὸ μὲν λευκὸν, τὸ δ' ἄνθρωπος, οὕτως ἐνταῦθα τὸ μὲν εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι ὡς ὑποκείμενον γίγνεται, τὸ δὲ δύνασθαι καὶ προσδέχεσθαι προσθέσεις διορίζουσαι, ὥσπερ ἐπ' ἐκείνων τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι.

(3) L. I.

sible (1). Si cependant l'on admet que tout nécessaire est aussi possible, il se présente encore une difficulté qui découle de la manière dont la vérité des propositions a été déterminée auparavant sur le possible; car il a été dit que quand il est possible que quelque chose soit, il est possible aussi que la même chose ne soit pas. D'où il suivrait que si tout ce qui est nécessaire est aussi un possible, et que si tout ce qui est possible peut ne pas être, tout ce qui est nécessaire peut aussi ne pas être; ce qui est contradictoire à l'idée de nécessaire. On ne peut se tirer de cet embarras que par une distinction. Le possible peut être entendu en deux sens: car, est possible ce qui est immobile et immuable; ou qui est toujours, ou maintenant en mouvement d'une manière déterminée; est possible encore ce qui peut être mu, mais ce qui n'est point maintenant en mouvement. Or, ce n'est que de cette dernière sorte de possible qu'on peut dire qu'il peut être, comme aussi n'être pas, mais non de la première. Le possible en acte peut donc être identifié avec le nécessaire, mais non pas le possible en puissance (2). D'où il suit encore que tout ce qui est nécessaire est aussi en réalité ou actuellement; ce qui n'est pas vrai de tout possible (3).

Ces investigations sur les propositions sont la base sur laquelle Aristote établit la théorie du raisonnement, exposée dans les Analytiques. Un raisonnement parfait est,

---

(1) L. l., c. 15.

(2) L. l. Τὸ γὰρ δυνατὸν οὐχ ἁπλῶς λέγεται, ἀλλὰ τὸ μέν, ὅτι ἀληθὲς ὡς ἐνεργείᾳ ὄν, οἷον δυνατὸν βαδίζειν, ὅτι βαδίζει, καὶ ὅλως δυνατὸν εἶναι, ὅτι ἤδη ἔστι κατὰ ἐνέργειαν, ὃ λέγεται εἶναι δυνατόν· τὸ δέ, ὅτι ἐνεργήσειεν ἄν. —— Αὕτη μὲν ἐπὶ τοῖς κινήτοις μόνον ἐστὶν ἡ δύναμις, ἐκείνη δὲ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀκινήτοις. —— Τὸ μὲν οὖν οὕτω δυνατὸν οὐκ ἀληθὲς κατὰ τοῦ ἀναγκαίου ἁπλῶς εἰπεῖν, θάτερον δὲ ἀληθές. *Met.*, V, 12; IX, 2; *Anal. pr.*, I, 12.

(3) *De interpr.*, l. l. Φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τὸ ἐξ ἀνάγκης ὂν κατ' ἐνέργειάν ἐστιν. —Τὰ δὲ οὐδέποτε ἐνέργειαι εἰσί, ἀλλὰ δυνάμεις μόνον.

suivant lui, un discours dans lequel, d'une chose qui est admise, suit nécessairement quelque chose de différent, sans qu'une autre idée que celles contenues dans la donnée ou la position soit nécessaire pour obtenir la conclusion (1). Il essaie donc de développer toutes les formes sous lesquelles un raisonnement peut se présenter. A cet effet il expose d'abord les changemens ou conversions possibles et impossibles des propositions; il développe ensuite les figures des syllogismes, et fait voir la manière dont une figure peut être ramenée à une autre par ces changemens qu'on fait subir aux propositions (2). Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire d'exposer en détail cette théorie d'Aristote, tant parce que la matière en est connue de quiconque sait ce que c'est que l'exposition scientifique, que parce que ces recherches s'attachent trop à l'écorce de l'expression, tandis que la pensée enveloppée par la forme variée de la proposition et du syllogisme n'est pas même effleurée. Nous ferons seulement remarquer qu'Aristote en cela dérive tout des faits, qu'il ne développe pas de la manière la plus courte possible les résultats qu'il en tire: ce qu'on ne peut lui reprocher, puisqu'il est l'inventeur de cette théorie, qu'il n'envisage que le syllogisme appelé catégorique (3) et ne connaît que les trois premières figures (4). On a été

---

(1) *Anal. pr.*, I, 1.

(2) *Ib.*, I, 2-7.

(3) *Tennemann*, dans son *Histoire de la philosophie*, p. 78, obs., pense qu'Aristote, *Anal. pr.*, I, 22, parle aussi du syllogisme hypothétique, dans lequel il a vraisemblablement compris aussi le syllogisme disjonctif. Mais ce qu'il appelle en cet endroit συλλογισμὸς ἐξ ὑποθέσεως est tout différent de notre syllogisme hypothétique. Il faut voir, *Anal. post.*, I, 2, Θέσεως δ' ἡ μὲν ὁποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀποφάνσεως λαμβάνουσα — ὑπόθεσις, ce qu'Aristote entendait par ὑπόθεσις. Cf. *Anal. pr.*, I, 30.

(4) Ceci doit sans doute être imputé à Aristote comme une

trop souvent porté, dans les temps modernes, à croire qu'Aristote avait rendu un service capital à la philosophie en cherchant à formuler ainsi la théorie du raisonnement; on a même exagéré beaucoup ce service par l'ignorance où l'on était de ce que Aristote a réellement fait en cela pour la philosophie. Si cependant nous faisons attention que toutes ces théories ont eu peu de part au développement des pensées philosophiques, et qu'il n'est pas non plus de leur essence d'y pénétrer profondément, nous ne pourrons alors considérer ce service d'Aristote à cet égard que comme très secondaire. Il est à remarquer en général qu'il a examiné les faits par rapport à l'expression du raisonnement, quoique d'une manière imparfaite, afin de pouvoir porter ensuite un jugement général sur la valeur du syllogisme pour l'exposition scientifique. Toute son analytique est disposée en conséquence; c'est aussi la raison pour laquelle il prétend qu'il faut connaître les théories de l'analytique pour pouvoir parler des principes généraux de la science (1); car les recherches sur le raisonnement doivent faire voir comment les principes généraux des sciences doivent être admis.

Or, il est résulté, pour Aristote, de ses recherches sur les trois figures du syllogisme, qu'il n'y a que la première figure qui donne une conclusion parfaite, c'est-à-dire une conclusion qui soit en même temps générale et affirmative, et que les deux autres figures peuvent aussi être ramenées à la première (2). Aristote ne néglige pas non plus de compter les idées et les propositions au moyen desquelles le raisonnement s'opère (3). Mais ce qu'il y a de

---

faute, puisqu'il a cherché à établir, *Anal. pr.*, I, 22, qu'il n'y a de conclusion possible que dans les trois figures.

(1) *Met.*, IV, 3.

(2) *Anal. pr.*, I, 26.

(3) *Ib.*, I, 24, 25.

plus important pour lui dans ces recherches, c'est de déterminer la manière dont la conclusion se forme et peut être trouvée. Il distingue, à cet effet, trois manières d'être, dont l'une ne peut être affirmée d'aucune autre, quoique autre chose puisse bien être affirmée d'elle; une autre manière qui s'affirme bien à la vérité d'une autre chose, mais sans que cette autre chose puisse s'affirmer d'elle; une troisième manière enfin qui peut s'affirmer d'autre chose et dont on peut aussi affirmer autre chose (1). Aristote comprend sous la première espèce d'existence les choses particulières qui sont saisies par la perception des sens, ou ce qui est représenté par les idées les plus basses ou qui ont le moins d'extension; la deuxième espèce comprend ce qui est pensé par les idées les plus élevées (2); la troisième espèce comprend alors ce qui occupe le milieu entre ces deux sortes d'idées extrêmes. Ce qui sert de base à cette distinction, c'est l'opinion que l'objet de la science ne peut reculer devant l'esprit à l'infini, car l'infini échappe à la connaissance (3), opinion que le développement historique de la philosophie grecque avait déjà présentée à Aristote. Il fait donc voir très longuement qu'il doit y avoir une dernière preuve formée des derniers principes ou de ce qu'il y a de plus général, parce qu'autrement, si l'on pouvait toujours rétrograder de preuve en preuve, rien ne serait prouvé (4); mais il faut admettre aussi quelque chose de dernier, de moins général possible, afin que les preuves aient aussi leurs fins dans ce sens;

---

(1) *Anal.*, 18, 27.

(2) L. l. Ὅτι μὲν οὖν ἔνια τῶν ὄντων κατ' οὐδενὸς πέφυκε λέγεσθαι, δῆλον· τῶν γὰρ αἰσθητῶν σχέδον ἕκαστόν ἐστι τοιοῦτον, ὥστε μὴ κατηγορεῖσθαι κατὰ μηδενός πλὴν ὡς κατὰ συμβεβηκός· — Ὅτι δὲ καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω πορευομένοις ἵσταταί ποτε, πάλιν ἐροῦμεν.

(3) *Anal. post.*, I, 19. Τὰ δ' ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελθεῖν νοοῦντα.

(4) *Met.*, IV, 4. Ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μηδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν.

d'où il suit, en général, que la science, qui est ainsi placée entre deux limites, est une chose bornée (1). Mais il n'est pas moins clair par là non plus que la méthode de raisonnement a certaines limites ; car il n'y a rien à conclure au-delà des idées les plus élevées, parce qu'elles ne peuvent être subsumées à aucune autre idée, tandis que les idées inférieures ne peuvent être conclues d'autre chose, par la raison qu'elles ne peuvent pas être exprimées d'un autre être que de celui qu'elles représentent. Telle est la raison pour laquelle la démonstration par le raisonnement ne porte avec une liberté entière que sur les idées moyennes (2). Mais il s'agit toujours, dans cette méthode, d'être capable de trouver dans toute la sphère des idées, quelles sont celles de ces idées qui peuvent être affirmées les unes des autres, quelles sont celles qui ne peuvent pas l'être. L'expérience nous est utile en cela, et ce n'est que par elle que nous sommes capables d'administrer les preuves de ce qui existe (3). La question de savoir comment nous pouvons reconnaître les idées et leur rapport entre elles devait donc paraître à Aristote, comme à Platon, de la plus haute importance. Dans la réponse à cette question, il s'éloigne de l'opinion de son maître, ainsi que le fait déjà connaître l'expression qu'on vient de rapporter.

Nous avons dû remarquer dans le développement de la doctrine de Platon, que les idées sont présentées comme quelque chose de primitif dans l'âme humaine, puisqu'elles sont simplement rappelées maintenant au moyen des sensations. Mais nous avons vu aussi que cette ma-

---

(1) *Anal. post.*, I, 16-19.

(2) *Anal. pr.*, I, 27.

(3) *Ib.*, c. 30. Διό τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι, — — ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἄλλην ὁποιανοῦν ἔχει τέχνην τε καὶ ἐπιστήμην, ὥς' ἐὰν ληφθῇ τὰ ὑπάρχοντα περὶ ἕκαστον, ἡμέτερον ἤδη τὰς ἀποδείξεις ἑτοίμως ἐμφανίζειν

nière d'envisager les idées n'était point purement scientifique pour Platon lui-même, et que l'intervention des idées par la sensation n'était, dans la doctrine de ce philosophe, qu'une opinion chancelante. C'est comme telle qu'Aristote l'attaque. Les preuves données à l'appui de cette doctrine dans le Ménon ne le satisfont pas (1). De plus, il est absurde d'admettre que nous ne sachions pas que nous savons, ayant les idées en nous sans savoir que nous les avons (2). La méthode des divisions de Platon ne lui plaît pas, car on obtient par là illogiquement ce qui devrait être démontré (3). Il y voudrait aussi la nécessité de l'enchaînement et de l'éduction des idées (4). Il veut donc introduire une autre méthode par laquelle toutes les idées doivent se présenter à nous au moyen de l'expérience, dans un enchaînement nécessaire. Cette méthode est ce qu'il appelle le raisonnement inductif. On conclut par là de toutes les idées inférieures, qu'une autre idée, qui doit être attribuée à toutes les idées inférieures, convient aussi à l'idée supérieure (5). Le raisonnement par induction est opposé au raisonnement démonstratif, puisque, partant des idées inférieures, il approprie l'idée moyenne à l'idée supérieure; tandis que le raisonnement démonstratif, partant au contraire de l'idée moyenne, unit l'idée inférieure à l'idée supérieure (6). Mais Aristote ne reconnaît pas d'autres procédés scientifiques que ces

---

(1) *Anal. pr.*, II, 21; *An. post.*, I, 1.

(2) *Anal. post.*, II, 18.

(3) *Anal. pr.*, I, 31. Ἔστι γὰρ ἡ διαίρεσις οἷον ἀσθενὴς συλλογισμός· ὃ μὲν γὰρ δεῖ δεῖξαι, αἰτεῖται.

(4) *Anal. post.*, II, 5.

(5) *Anal. pr.*, II, 23. Ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον συλλογίσασθαι. — Δεῖ δὲ νοεῖν τὸ γ' ἐξ ἁπάντων τῶν καθέκαστόν συγκειμένων· ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων.

(6) L. l.

deux-là, l'induction et le syllogysme (1). Le rapport qu'il établit entre l'un et l'autre doit nous faire connaître son opinion sur la forme de la science.

Tout fait d'enseigner et d'apprendre se rattache à une connaissance antérieure ; ce qui se manifeste dans le syllogisme comme dans l'induction ; car le syllogisme part de principes généraux, et l'induction fait connaître le général par le particulier déjà connu (2). Ces deux procédés partent donc d'extrêmes opposés, et s'avancent vers des points opposés. Mais le général, d'où part le syllogisme, est plus connu en soi ou quant à sa nature ; l'induction, au contraire, commence par le particulier, qui est mieux connu pour nous (3). Cette distinction d'Aristote entre le plus connu en soi et le plus connu pour nous, est une des plus importantes à remarquer pour l'intelligence de sa philosophie. Ce qui nous est plus connu est ce qui tient de plus près à la sensation, et qui se rapporte en même temps au particulier ; ce qui est plus connu par nature ou en soi et quant à l'idée, est au contraire ce qui est le plus éloigné de la sensation, et qui est général (4). Car nous ne croyons avoir connu quelque chose que quand nous pouvons en indiquer la cause et la

---

(1) L. 1. Ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς.

(2) *Anal. post.*, I, 1. Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίγνεται γνώσεως · — ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς λόγους, οἵ τε διὰ συλλογισμῶν καὶ οἱ δι' ἐπαγωγῆς · ἀμφότεροι γὰρ διὰ προγιγνωσκομένων ποιοῦνται τὴν διδασκαλίαν, οἱ μὲν λαμβάνοντες ὡς παρὰ ξυνιέντων, οἱ δὲ δεικνύντες τὸ καθόλου διὰ τοῦ δῆλον εἶναι τὸ καθέκαστον.

(3) *Anal. pr.*, II, 23. Φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.

(4) *Anal. post.*, I, 2. Λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον · ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθέκαστα. *Top.*, VI, 3; *De an.*, II, 2. Κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον.

nécessité, en vertu d'un principe plus élevé et plus général, par la preuve syllogistique. Le syllogisme est, par conséquent, la forme propre de la science ; et, puisqu'il part de principes généraux, le général doit aussi être mieux connu de sa nature que le particulier, qui n'obtient de foi scientifique qu'autant qu'il passe par le raisonnement ou par le général (1). Ce qui nous est le mieux connu est donc plus méprisable que ce qui est connu en soi ; il participe peu ou point de l'être, mais nous devons cependant partir de là pour arriver à la connaissance du vrai, de la même manière que dans l'action nous partons de ce qui est bien relativement à nous, pour nous élever ensuite à l'absolument bon (2). Ce qui nous est le plus connu, c'est le sensible, qui n'est rien en soi, mais seulement par rapport au sujet sentant ; la sensation ne procure donc aucune science, car elle révèle seulement quelque chose qui ne se trouve ici ou là qu'accidentellement, tandis que le général n'est pas seulement dans un temps ou dans un lieu donné, mais vaut toujours et partout (3). On voit clairement la manière dont Aristote fait dériver notre science de la sensation, mais il considère celle-ci comme le principe d'une connaissance plus élevée, qui ne se borne pas aux phénomènes, mais qui nous donne conscience des principes non sensibles des phénomènes, lesquels ne sont connaissables que par la raison. C'est pourquoi il dit que

---

(1) *Anal. post.*, I. 1. Ἐπίστασθαι δ' οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, — — ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ καὶ μὴ ἐνδέχεται τοῦτ' ἄλλως ἔχειν· — φαμὲν δὲ καὶ δι' αποδείξεως εἰδέναι, ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν. *Met.*, I, 2.

(2) *Met.*, VII, 4.

(3) *Anal. post.*, I, 25. Τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τόδε, οὐδὲ νῦν· οὐ γὰρ ἂν ἦν καθόλου· τὸ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαμὲν εἶναι· ἐπεὶ οὖν αἱ μὲν ἀποδείξεις καθόλου, ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν αἰσθάνεσθαι, φάνερον ὅτι οὐδὲ ἐπίστασθαι δι' αἰσθήσεως ἔστιν.

la méthode naturelle dans l'observation est d'abord de recueillir historiquement les faits ou le particulier, mais ensuite d'en tirer les causes générales qui les font être (1). C'est la même pensée qu'Aristote exprime, mais cependant sous une forme un peu détournée, lorsqu'il exige que l'on parte du phénomène sensible des élémens entremêlés, qui forme en quelque sorte une chose générale, une chose qui embrasse les élémens particuliers, afin d'arriver par la distinction à la connaissance des élémens et des principes du phénomène sensible (2).

Mais la difficulté, dans cette théorie d'Aristote, commence au moment où il s'agit de rechercher une détermination plus précise de la manière dont la connaissance scientifique, la connaissance supérieure, se forme de la connaissance inférieure de la sensation. En général, il est bien facile de reconnaître qu'Aristote part de la même opinion que Platon avait établie, savoir : que la sensation ou la représentation sensible et tout ce qui est de son domaine, doit être distingué de la pensée rationnelle ou de

---

(1) *Anal. post.*, I, 10, 25. Τὸ γὰρ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον. *De histor. an.*, 1, 6. Ἵνα πρῶτον τὰς ὑπαρχούσας διαφορὰς καὶ τὰ συμβεβηκότα πᾶσι λαμβάνωμεν· μετὰ δὲ τοῦτο τὰς αἰτίας τούτων πειρατέον εὑρεῖν· οὕτω γὰρ κατὰ φύσιν ἐστὶ ποιεῖσθαι τὴν μέθοδον ὑπαρχούσης τῆς ἱστορίας τῆς περὶ ἕκαστον, περὶ ὧν τε γὰρ καὶ ἐξ ὧν εἶναι δεῖ τὴν ἀπόδειξιν, ἐκ τούτων γίνεται φανερόν. *De part. an.*, I, 1; *Eth. Nic.*, I, 44.

(2) *Phys.*, I, 1. Ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον, ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα· διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθέκαστα δεῖ προϊέναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον· τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου. Le général ne signifie en cet endroit que la représentation sensible totale, manière de s'exprimer qui n'est assurément pas ordinaire à Aristote; mais ses expressions ne sont pas partout les mêmes.

l'entendement (1). Un argument en faveur de cette distinction, c'est, pour lui, en physique, la différence entre l'homme et la brute; en logique, l'existence de l'erreur. Car les sens ne nous trompent pas; toute sensation exprime le pâtir et le mouvement qui sont dans notre âme; si donc il n'y avait que sensation en nous, il n'y aurait pas d'erreur possible; l'erreur ne naît que de l'usage de l'entendement, usage qui peut être régulier et vrai, ou irrégulier et faux (2). Il trouve aussi, avec Platon, le fondement de cette différence, en ce que dans la sensation il n'y a qu'un mouvement, tandis qu'il y a aussi dans nos pensées stabilité et succession; car la science est un accomplissement de la pensée, dans laquelle le but de la recherche est atteint, et l'âme en repos. Le flux des sensations, tel qu'il a lieu dans l'enfance, ne peut cesser dans l'âme, avant que l'homme n'arrive à l'état d'entendement (3). A l'aide de cette distinction, Aristote suit aussi Platon dans celle entre l'existence sensible et l'existence purement intellectuelle; entre l'être

---

(1) Aristote, comme Platon, a employé indistinctement les expressions νοῦς et διάνοια: V. g. *De an.*, III, 4.

(2) *De an.*, II, 5. Ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει. *De sensu*, 6; *met.*, IV, 5; *De an.*, III, 3. Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής. — — Ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. (La restriction est singulière, mais pas étrangère à la manière d'Aristote.) — — Πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν· — — καίτοι ἔδει ἅμα καὶ περὶ τοῦ ἠπατῆσθαι αὐτοὺς λέγειν. — — Ὅτι μὲν οὖν οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν· τοῦ μὲν γὰρ πᾶσι μέτεστι, τοῦ δὲ ὀλίγοις τῶν ζώων· ἀλλ' οὐδὲ τὸ νοεῖν, ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς.

(3) *Phys.*, VII, 3. Τὸ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα κτλ. *Eth. Nic.*, VI, 12; *Probl.* XXX, 14; *De an.*, I, 13. Ἔτι δ' ἡ νόησις ἔοικεν ἠρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει.

perceptible et l'être de raison. Ce dernier constitue proprement et exclusivement l'être, l'existant, l'objet de la science, l'existant en soi; tandis que le sensible n'est qu'un phénomène résultant d'un rapport, et dont on pourrait bien dire qu'il ne serait pas si l'âme sentante n'était pas (1). Mais comme Aristote concilie ces contraires, et qu'il indique le rapport qui existe entre eux, ce sont donc là des questions auxquelles on ne peut répondre que par une recherche plus précise.

En ne donnant même qu'une attention superficielle aux expressions d'Aristote, il est cependant impossible de ne pas apercevoir qu'il n'est pas porté à creuser un abîme aussi profond, entre les sens ou le sensible et l'entendement ou les objets de la connaissance intellectuelle, que celui qu'avait ouvert Platon, qui croyait voir parfois la sensation hostile à l'entendement. Aristote ne suit ici son maître qu'autant que peuvent se suivre deux hommes qui sont d'accord sur ce point, que la source de la science est l'entendement, et que l'objet de la science n'est pas le sensible, mais le supra-sensible. Si Platon semble quelquefois conseiller de fuir l'excitation sensible, Aristote semble quelquefois aussi faire rentrer le sens et l'entendement l'un dans l'autre. C'est ainsi qu'il faut l'interpréter, lorsqu'il parle d'une science sensible (2), qu'il considère la distinction comme l'œuvre de la sensation (3), ou qu'il admet une sensation, un sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste (4). Aristote va si loin dans cette direction,

(1) *Magn. mor.*, I, 34. Ἕτερον δέ ἐστι τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητόν· ταῦτα δὲ ψυχῇ γνωρίζομεν· ἕτερον ἄρ' ἂν εἴη τὸ μόριον τὸ περὶ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητά. — — Ὁ δὲ νοῦς ἐστὶ περὶ τὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ τῶν ὄντων. *De an.*, III, 4, 8; *met.*, III, 4; IV, 6; *Top.*, I, 14. Ἐπιστητὸν et νοητὸν sont la même chose. *Ib.*, II, 3.

(2) *Eth. Nic.*, VII, 5; *Eth. Eud.*, VI, 3.

(3) *Met.*, I, 1; *De an.*, III, 2.

(4) *Polit.*, I, 2. Τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον,

qu'il appelle quelquefois entendement ou raison une certaine manière de sentir (1). Pour bien entendre ces sortes d'expressions d'Aristote, il faut remarquer qu'il prend en général la sensation et le sensible tantôt dans un sens plus étroit, tantôt dans un sens plus large. Il fait voir comment l'on peut dire qu'il y a trois sortes de choses senties, ce qui est l'objet de chaque sens, le phénomène particulier; ce qui est l'objet des sens en général, les espèces générales des phénomènes dans l'espace et dans le temps; et enfin ce qui au fond provoque l'impression sensible, comme sans doute l'homme individuel. Mais il fait observer à ce sujet que les deux premières espèces d'objets sont senties en elles-mêmes et dans le sens propre, tandis que l'être individuel n'est senti qu'accidentellement ou d'une manière relative (2). Et dans le fait, ce qui est senti relativement est proprement l'objet de la connaissance intellectuelle, en

---

τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν. *Eth. Nic.*, IV, 11; *magn. mor.*, I, 34. Λόγος αἰσθητός. Mais le sentir du λόγος est cependant différent de l'avoir du λόγος. *Polit.*, I, 5.

(1) *Eth. Eud.*, V, 11; *Eth. Nic.*, VI, 12. Ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα καί τὸ καθόλου. Τούτων οὖν δεῖ ἔχειν αἴσθησιν· αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. Διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα. Ailleurs, Aristote distingue avec précision l'activité supérieure du νοῦς et de la φρόνησις de l'activité physique, sans cependant rester fidèle à cette distinction. *Probl.*, XXX, 2.

(2) *De an.*, II, 6. Λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς, ὧν δύο μὲν καθ' αὐτά φαμεν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἓν κατὰ συμβεβηκός. Τῶν δὲ δύο τὸ μὲν ἴδιόν ἐστιν ἑκάστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ κοινὸν πασῶν. — — Κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἴη Διάρους υἱός, κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο, οὗ αἰσθάνεται. — — Τῶν δὲ καθ' αὑτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά. *Ib.*, III, 3; *Anal. post.*, II, 18. Καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθέκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν. *Met.*, IV, 5 fin.

sorte que les idées de ce qui est connaissable par l'entendement et celles du sensible relatif, reviennent au même.

Mais on voit déjà par là qu'à ses yeux la connaissance intellectuelle se liait très intimement à l'impression sensible. Ce qui est connaissable par l'entendement n'est point en soi, mais seulement dans le sensible; et c'est pourquoi il ne peut non plus être connu que dans le sensible, et que personne ne pourrait rien connaître sans sensation (1). L'entendement ne peut connaître les choses extérieures si elles ne se manifestent à lui par la sensation (2), Aristote va plus loin encore, puisqu'il lui semble hors de doute que si nous avions un sens de moins, nous aurions aussi une espèce de science de moins (3). D'où résulte en général la nécessité que l'activité sensible se mêle à l'activité intellectuelle. Cependant il considère, dans cette théorie, comme activité sensible, non pas simplement l'impression primitive des sens, mais aussi la représentation de l'imagination et le souvenir; car l'un et l'autre sont des mouvemens de l'âme, qui ont leur origine dans une impression sensible antérieure (4); l'âme ne peut rien penser sans une image de l'imagination, et quand même il nous semble que nous pouvons penser quelque chose en général seulement et sans grandeur déterminée, cependant l'image d'une grandeur déterminée apparaît comme suspendue devant notre esprit (5). En sorte que la

---

(1) *De an.*, III, 8. Ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πράγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. Καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμεν-ς μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη.

(2) *De sensu*, 6. Οὐ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα.

(3) *An. post.*, I, 15 Φανερὸν δὲ καὶ ὅτι εἴ τις αἴσθησις ἀπολέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἀπολελοιπέναι.

(4) *De an.*, III, 3; *De mem.*, 1.

(5) *De an.*, III, 7. Τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον

représentation sensible est pour Aristote une condition nécessaire de la perception intellectuelle, mais une condition qui doit, à la vérité, précéder chronologiquement cette perception. Car, ainsi que nous l'avons déjà vu, Aristote croit que l'entendement n'est qu'un résultat un peu tardif d'un âge déjà avancé, et en général, il attribue d'ordinaire, de la manière la plus explicite, le rapport de l'activité sensible à l'entendement. Il fait voir comment la sensation naît d'abord en nous, comment il en résulte un état sensible (αἴσθημα), et la fixité de la représentation sensible dans la mémoire ; comment du souvenir résulte aussi la distinction, et de la répétition fréquente du souvenir, l'expérience, qui fraie ensuite le chemin à l'art, à la science et à la sagesse, ou à la connaissance des principes (1).

Ce sont ces descriptions qui ont conduit un grand nombre de personnes à penser qu'Aristote voulait dériver toute notre connaissance scientifique uniquement des sens et de l'activité qui se rattache naturellement à l'impression sen-

---

αἰσθήματα ὑπάρχει. — — Διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. *De mem.*, 1. Συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτό πάθος ἐν τῷ νοεῖν, ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν· ἐκεῖ γὰρ οὐθὲν προσχρώμενοι τῷ τὸ ποσὸν. Καὶ ὁ νοῶν ὡσαύτως, κἂν μὴ ποσὸν νοῇ, τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσόν, νοεῖ δ' οὐχ ᾗ ποσόν.

(1) *Met.*, I, 1. Φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῶα· ἐκ δέ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. — — Γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. — — Γίγνεται δὲ τέχνη, ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. *An. post.*, II; 18. Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν· ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ ἢ τοῦ ἑνὸς παρὰ (?) τά πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης.

sible dans le souvenir et dans l'expérience. Mais telle n'est point son opinion. Le souvenir, pour lui, diffère complètement de la pensée rationnelle ; nous ne nous rappelons pas celle-ci, mais seulement l'image commune qui est résultée des sensations dans notre âme (1); le souvenir n'est qu'un mouvement dans notre âme, non un repos, un état en elle comme la science (2). Aussi l'expérience est-elle très différente de la science, car elle sait seulement que quelque chose est, mais non pas pourquoi elle est (3). Aristote oppose si fort les personnes qui n'ont que de l'expérience à celles qui ont de la science, qu'il compare les premières aux choses sans vie, qui, elles aussi, exécutent également quelque chose, mais sans savoir ce qu'elles font (4). Il admet donc évidemment encore une activité intellectuelle, qui doit, il est vrai, se rattacher à l'expérience, mais qui n'est point produite par elle, et par laquelle seule la science existe. Ce qu'il exprime ordinairement, en distinguant l'expérience de l'œil qui, pour nous, s'ouvre par

(1) *De mem.*, 1. Ἡ δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν· ὥστε τοῦ νοουμένου κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ. *De an.*, III, 5.

(2) *De mem.*, 1.

(3) *Met.*, l. 1. Οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν.

(4) L. l. Une chose digne de remarque ici, c'est la manière dont Aristote compare aussi les personnes expérimentées avec celles qui agissent bien par habitude. Ceci a trait à la théorie de la morale, que nous ne pouvons pas développer ici ; mais nous voulons faire observer qu'en morale, comme en fait de science, la même opinion domine dans Aristote : c'est que l'activité rationnelle doit se mêler à l'habitude naturelle pour nous faire atteindre le but ferme de notre pensée ou de notre activité morale. L'élément physique de la connaissance n'est que la représentation préliminaire nécessaire pour le νοῦς.

l'expérience (1); et il ne veut pas convenir que nous sachions par le voir, mais il prétend seulement que nous passons du voir à la connaissance du général, car avec le voir se forme en même temps la pensée du général (2). Tout ce qui appartient médiatement ou immédiatement à la sensation, dépend de l'excitation extérieure, mais il n'en est pas ainsi de la pensée du général, car le général est en quelque façon dans l'âme (3). Et en général, cette opinion d'Aristote s'exprime aussi dans le rapport qu'il établit entre la partie rationnelle de l'âme et la partie sensible. Le sensible dans l'âme est à la raison comme le corps est à l'âme, le sensible est la partie patiente, la raison est la partie active, celui-là doit obéir, celle-ci commande (4), et il est impossible par conséquent que la pensée rationnelle dépende de la sensibilité. Ce doit être plutôt quelque chose d'impassible, sans mélange, sans forme corporelle, et distincte de toute chose corporelle (5). Cependant Aristote, en élevant ainsi la raison, n'a garde de tomber dans

---

(1) *Eth. Eud.*, V, 11; *Eth. Nic.*, VI, 12. Διὰ γὰρ τοῦ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσι τὰς ἀρχάς.

(2) *An. post.*, I, 25. Οὐ μὴν ἀλλὰ ἐκ τοῦ θεωρεῖν πολλάκις τοῦτο συμβαῖνον τὸ καθόλου θηρεύσαντες ἀπόδειξιν ἔχομεν. — — Ἔνια γὰρ εἰ ἑωρῶμεν, οὐκ ἀνεζητοῦμεν, οὐχ ὡς εἰδότες τῷ ὁρᾷν, ἀλλ' ὡς ἔχοντες τὸ καθόλου ἐκ τοῦ ὁρᾷν. οἷον εἰ τὴν ὕελον τετρυπημένην ἑωρῶμεν καὶ τὸ φῶς διϊόν, δῆλον ἂν ἦν καὶ διὰ τί φωτίζει, διὰ τὸ ὁρᾷν μὲν χωρὶς ἐφ' ἑκάστης, νοῆσαι δ' ἅμα, ὅθι ἐπὶ πασῶν οὕτως.

(3) *De an.*, II, 5.

(4) *Pol.*, I, 5. Ἐν οἷς φανερόν ἐστιν, ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ μορίου νοῦ λόγον ἔχοντος.

(5) *De an.*, III, 4. Ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους. — — Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ. — — Διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι. — — Τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.

la théorie de Platon. A la vérité, la raison est pure et impassible dans le tout, mais non point dans l'être individuel et dans son âme; dans cette âme, au contraire, la raison naît et passe de la faculté à la réalité; il y a par conséquent un pâtir dans la raison, lorsqu'elle est produite dans l'être individuel. La raison peut, à la vérité, être appelée le siége des idées, mais elle ne l'est que facultativement dans l'individu; la raison de l'âme n'est réellement rien avant qu'elle connaisse; elle peut être comparée à une tablette à écrire, qui n'a point encore reçu de caractères (1). Mais, en poursuivant cette similitude, il s'agit de savoir par quoi la pensée est en quelque sorte écrite dans l'entendement, au moyen de quoi la faculté intellectuelle parvient à penser. Aristote ne répond point à cette question, comme pourraient s'y attendre ceux qui donnent à sa doctrine une couleur sensualiste; il ne dit point que la sensation forme l'entendement et conduit à la pensée réelle, mais il distingue l'entendement actif de l'entendement passif; celui-ci est la simple faculté de penser considérée en elle-même, mais qui n'est déterminée à la pensée réelle que par le premier (2). L'entendement actif éclaire donc l'entendement passif de l'homme, et de lui naît la science réelle dans l'âme comme un résultat ultérieur. Il est distinct de l'élément corporel, im-

---

(1) L. l. Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς — — οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. — — Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ. ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. — — Δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ, ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον.

(2) *Ib.*, c. 5. Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γόνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς.

passible et sans mélange; il est, quant à son essence, comme une éternelle réalité ; il est la science éternelle en tout, car l'entendement actif ne pense pas de temps en temps, mais c'est toujours par lui que, dans l'individu, la science, qui est semblable aux choses, devient réelle de possible qu'elle était. Puisque cet entendement actif est éternel et immuablement actif, mais n'appartient point exclusivement à l'individu, Aristote ne peut le concevoir que comme l'entendement divin, et il résulte de ce point de vue une doctrine analogue à celle qu'on retrouve dans Platon, savoir : que l'esprit humain n'acquiert la véritable science que par Dieu et en voyant en Dieu. Aristote lui-même reconnaît l'analogie de sa doctrine avec celle de Platon, puisqu'il mêle à l'exposé de cette doctrine une polémique contre une doctrine étrangère, pour que l'on ne croie pas que ces deux doctrines étaient parfaitement semblables; car il pense que, bien que nous ayons notre vue propre par l'entendement divin, nous ne nous rappelons cependant pas les idées divines, car l'entendement divin est impassible (1). Cette doctrine se concilie

---

(1) L. l. Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ. Ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. Τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ. Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. Οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές. Ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ. Ces derniers mots ont été ordinairement mal interprétés. *Ib.*, c. 7. Τὸ δ' αὐτό ἐστι ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. Ἡ δὲ κατὰ δύναμιν προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα. *Met.*, XII, 7; *Eth. Eud.*, VII, 14. Τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἔστι, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. Δῆλον δὲ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ πᾶν ἐκείνῳ. Κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον, λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον. Τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι (l. εἴη) πλὴν θεός.

donc à merveille avec ce qu'il enseigne d'ailleurs, savoir, que la raison, qui ne participe en rien de l'activité du corps, mais qui est purement divine, vient du dehors aux hommes (1).

Si nous comparons sous ce point de vue la doctrine d'Aristote avec celle de Platon, nous trouvons qu'elles s'accordent toutes deux en un point essentiel, mais qu'elles s'éloignent l'une de l'autre en un autre point. Toutes deux considèrent la connaissance du suprà-sensible comme une activité qui ne peut procéder de l'impression sensible, comme une manifestation de la force libre et universelle de la raison; toutes deux reconnaissent aussi une liaison naturelle entre la sensation et la connaissance suprà-sensible de la raison; mais Aristote la croit plus forte que Platon. Celui-ci pensait que l'on peut parvenir à toute connaissance par l'excitation d'une idée, en vertu de la liaison nécessaire qui existe entre toutes les idées. Aristote était, au contraire, persuadé que ce n'est que de l'expérience parfaite que peut résulter la plénitude de la science. Il veut que toute idée soit réveillée en nous par l'impression sensible, et que ce ne soit que par la comparaison du semblable et du dissemblable, comme il arrive dans le phénomène, que doive résulter la différence (2); et il blâme visiblement l'investigation platonicienne sur les idées seules, en ce qu'elle ne tient pas compte du réel dans un grand nombre d'idées, et que, n'ayant considéré que peu de chose en détail, elle prononce trop facilement sur le général (3). L'induction est donc aussi pour lui le principe de toute science; c'est par le moyen de l'induction que

---

(1) *De gen. an.*, II, 3. Λείπεται δὲ τὸ νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. *Ib.*, c. 6.

(2) *Anal. post.*, II, 14.

(3) *De gen. et corr.*, I, 2. Οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λόγων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες πρὸς ὀλίγα ἐπιβλέψαντες ἀποφαίνονται ῥᾷον.

doivent être acquis les principes suprêmes qui servent de point de départ au procédé scientifique proprement dit, le raisonnement. Il est étrange qu'Aristote n'ait pas remarqué comment, d'après cela, la science revient au cercle vicieux (1), puisque les idées supérieures ne sont acquises que par l'induction qui part des idées inférieures, et qu'ensuite les idées supérieures doivent servir de fondement aux idées inférieures qui en découlent par le raisonnement. Nous accuserions ici Aristote d'une négligence incroyable, si nous ne devions pas supposer qu'il admettait que, par les deux manières de procéder réunies, l'activité intellectuelle complète la preuve. Nous devons supposer la même chose, en le voyant exiger une induction complète, tout en rejetant le procédé de la division, quoique l'induction complète ne soit possible que par des divisions complètes. Mais il est évident que la manière dont Aristote décrit le procédé scientifique, est aussi défectueux que la description de Platon ; seulement, les défauts sont opposés. Platon est porté par sa tournure d'esprit aux idées suprêmes qui se présentent comme des idéalités à la pensée et à l'action ; Aristote préfère de s'attacher à l'existant, au réel, comme au seul vrai.

A l'inclination d'Aristote à remonter à l'expérience dans chaque connaissance, se rattache naturellement son opinion qu'il y a plusieurs principes de la science. L'entendement reconnaît ces principes (2), qui consistent dans les idées les plus générales comme dans les moins générales ; idées que l'entendement ne peut ni expliquer ni définir davantage, parce qu'il les saisit immédiatement (3).

(1) *Anal. post.* I, 3.

(2) *Eth. Eud.*, V, 6. Νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.

(3) *An. post.*, I. 13. Καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμην, ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναί τινά φαμεν, ᾗ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν. *Eth. Eud.*, V, 8, 11; *Eth. Nic.*, VI, 9. Ὁ γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος. *Ib.*,

Il n'y a d'erreur possible à leur égard que dans leurs rapports. Nous pouvons trouver ou ne pas trouver les idées, mais l'erreur n'est pas possible à ce sujet, car ce n'est que dans la proposition qui lie des idées entre elles, que l'erreur peut avoir lieu (1). C'est pourquoi Aristote réprouve toute tentative de prouver les idées ou d'en rendre compte, et il observe expressément que la méthode de diviser de Platon n'est que la conséquence de la fausse opinion que l'on peut démontrer les idées (2). Il en est de même du principe de contradiction; on peut seulement faire voir que les hypothèses opposées sont fausses. Il est clair que, d'après cette manière de voir, les idées et les principes des sciences doivent être séparés et distingués les uns des autres. Ceci tient à la doctrine que le raisonnement est la forme unique de la science. Car Aristote fait voir, d'après la forme du raisonnement, qu'il ne peut y avoir un principe unique des sciences, mais qu'on doit nécessairement en admettre plusieurs indépendans les uns des autres, parce que le raisonnement démontre nécessairement, en partant d'un principe, quelque chose d'une autre chose (3). Nous devons donc distinguer deux

---

12. Ὁ γὰρ νοῦς τῶν ορων ἐπ' ἀμφότερα. *Met.*, III, 3. Τὰ ἔσχατα κατηγορούμενα ἐπὶ τῶν ἀτόμων.

(1) *Met.*, 10. Τὸ μὲν θίγειν καὶ φάναι ἀληθές· οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις. Τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν· ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκος· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς ἀσυνθέτους οὐσίας. *De an.*, III, 6. Ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τὶ κατά τινος. *Phys.*, II, 2; *Anal. post.*, I, 8. Τοὺς δὲ ὅρους μόνον ξυνίεσθαι δεῖ. *Ib.*, II, 8.

(2) *Met.*, VI, 1; XI, 7; *Anal. pr.*. I, 31; *An. post.*, II, 7—10, 14; *Top.*, VII, 2.

(3) *Anal. post.*, I, 8. Ἀλλ' οὐθὲν ἧττον τῇ γε φύσει τρία ταῦτά ἐστι, περὶ ὅ τι δείκνυσι καὶ ἃ δείκνυσι καὶ ἐξ ὧν. *Ib.*, c. 26; *Met.*, III, 2. Ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περί τε καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν.

sortes de principes, ceux dont part la démonstration et ceux auxquels elle aboutit. Les premiers sont des principes généraux, les seconds sont ceux qui sont propres à chaque science (1). Car chaque science traite d'un objet spécial, le suppose comme son principe (2); chaque science doit tirer ses preuves de sa propre nature, et non d'autres sciences qui lui sont étrangères (3). D'où il suit qu'il doit y avoir plusieurs principes particuliers des sciences; mais Aristote suppose en outre plusieurs principes généraux des sciences ou des axiomes (4). Ce sont les principes généraux qui rattachent les scienees les unes aux autres, qui les rendent parentes; elles diffèrent entre elles par leurs principes propres ou par leur genre; mais il y a aussi une science supérieure qui a pour objet la recherche des principes de toutes les autres sciences (5). Il est remarquable qu'Aristote, tout en reconnaissant l'enchaînement des sciences entre elles, n'accorde cependant point à la science suprême de faire connaître les principes propres des sciences. C'est ce qui fait que l'unité de la science se résout en une multiplicité de sciences dont chacune a son fondement à part; c'est pour cela encore qu'Aristote considère les parties de la philosophie comme trop séparées les unes des autres. Nous devons rapporter cette manière de voir à son éloignement pour la méthode des divisions.

Aristote distinguant ainsi de la science elle-même les principes qui lui servent de base, par la raison que la science résulte pour lui du raisonnement, et devient par là une con-

---

(1) L. l. Αἱ γὰρ ἀρχαὶ διτταί, ἐξ ὧν τε καὶ περὶ ὅ· αἱ μὲν οὖν ἐξ ὧ κοιναί, αἱ δὲ περὶ ὃ ἴδιαι.

(2) *Met.*, VI, 1; XI, 7. Ἑκάστη γὰρ τούτων περιγραψαμένη τι γένος αὐτῇ περὶ τοῦτο πραγματεύεται ὡς ὑπάρχον καὶ ὄν. *Anal. post.*, I, 6.

(3) *Anal. post.*, I, 7.

(4) *Ib.*, c. 8, et ailleurs.

(5) L. l.; *Trop.*, I, 2; *Met.*, VI, 1; XI, 7.

naissance dérivée; il ne veut pas non plus que l'on appelle science, la pensée de l'entendement, et distingue ce qui est susceptible d'être su (ἐπιστητόν) de ce qui peut être connu de l'entendement (νοητόν) (1). Cependant cette distinction n'a pas de conséquences dans Aristote, puisque à ses yeux la connaissance non démontrée de l'entendement (parce qu'elle n'a pas besoin de l'être), n'est pas d'une moindre valeur que la science démontrée. Ce qu'il exprime aussi en comprenant la science et l'entendement sous l'idée commune de sagesse (2).

Les recherches sur la forme de la science et sur les principes dont elle émane, font voir assez clairement qu'Aristote ne songe pas, comme on le croit ordinairement, à séparer la théorie de la forme de la pensée, de celle de la forme de l'être, tel qu'il se révèle dans la pensée. C'est ce qui résulte surtout très clairement de ce qu'il reconnaît avec Socrate et Platon que, dans la forme de l'idée, se trouve exposé l'être ou ce qui est quelque chose (τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι); ce qui est, suivant lui, la raison pour laquelle on ne peut ni prouver l'être, ni errer à son occasion seule (3). Telle est pour lui, comme pour Platon, la cause de toutes recherches sur l'être, et la raison pour laquelle aussi ses recherches sur le raisonnement pénètrent fréquemment dans la matière et jusqu'au fondement de la science, et développent une théorie positive sur les principes de notre connaissance et sur la manière dont nous les acquérons.

Mais Aristote, tout en s'accordant avec Platon sur ce point, savoir que l'essence des choses est exprimée dans les idées, combat cependant la théorie platonicienne des idées, en ce qu'elle prétendait trouver l'essence des choses dans les idées générales. Cette polémique se présente

(1) *An. post.*, II, 18; *Eth. Nic.*, VI, 6; *Eth. Eud.*, V, 6.
(2) *Eth. Nic.*, VI, 7, et ailleurs.
(3) *Anal. post.*, II, 7-10, 14; *Met.*, VI, 1; IX, 10; XI, 7.

sous des formes très différentes dans Aristote. Elle s'attache d'un côté à la manière dont Platon avait cherché, par le moyen des idées et à l'aide des notions mathématiques ou des nombres, une sorte de compromis entre la contingence et l'éternelle vérité (1). Ici s'élèvent plusieurs espèces de doutes qu'Aristote oppose au mode de représentation indéterminé de Platon et des platoniciens, sans même pénétrer très avant dans le cœur et dans les principes fondamentaux de la théorie, mais cependant de manière à mettre à découvert la partie faible de la théorie. Ce côté de la polémique ne doit pas nous occuper. Il ne s'agit ici que de ce qui concerne l'idée de l'être. Or, à cet égard, Aristote reproche à la théorie des idées de poser des êtres qui ne sont susceptibles ni de mouvement, ni de changement, puisqu'ils ne doivent représenter que l'éternel, et par conséquent de rendre impossible toute recherche sur la nature (2), ce qui tient à ce qu'il rapportait l'origine de la théorie des idées aux recherches logiques par opposition aux recherches physiques. Il lui reproche aussi de ne pas reconnaître les recherches morales, parce qu'elles n'ont pas pour objet le bon en soi, mais le bon qui doit être le résultat de nos actions (3). Or, Aristote ne pouvait pas admettre de tels principes de la science, par la raison que, suivant sa théorie, nous devons nous élever du plus connu à nous ou du sensible, à la connaissance du plus connu en soi. Il fait donc voir aussi que si les idées devaient être

---

(1) Voyez particulièrement *Met.*, I, 6 *s.*; XI, 1; XIII, 1 *s.*; XIV, 2 *s.*

(2) *Met.*, I, 7. Οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμίας ἔστιν αἴτία αὐτοῖς. — — Ὅλη γὰρ ἡ περὶ φύσεως σκέψις ἀνῄρηται. *Ib.*, VII, 8: *Top.*, VI, 5; *De gen. et corr.*, II, 8. L'objection relative au matériel est présentée ici un peu différemment : Εἰ μὲν γάρ ἐστιν αἴτια τὰ εἴδη, διὰ τί οὐκ ἀεὶ γεννᾷ συνεχῶς, ἀλλὰ ποτὲ μὲν ποτὲ, δ' οὔ, ὄντων ἀεὶ καὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν μεθεκτικῶν;

(3) *Eth. Nic.*, I, 6; *Eth. Eud.*, I, 8; *Magn. mor.*, I, 1.

rassemblées en nous ou le devenir, cela supposerait qu'elles sont mobiles ou qu'elles sont susceptibles d'être senties, car il y a dans notre âme mouvement et sentiment des formes (1). Ce qui témoigne de la tendance d'Aristote à trouver des êtres qui permettent d'expliquer l'expérience et le phénomène sensible de la contingence. C'est par conséquent à ses yeux un des plus grands vices de la théorie des idées, que d'avoir séparé le général du matériel et de l'avoir considéré comme le principe du particulier (2). Aristote ne pouvait pas, il est vrai, ne pas apercevoir que la théorie de Platon s'occupe bien un peu de phénomène, qu'elle tend à la rattacher aux idées. Mais ce mode d'union lui paraît non seulement indéterminé, mais même absurde. Il lui semble donc que les platoniciens ne parlent que vaguement, ou plutôt ne disent rien, lorsqu'ils parlent de la divisibilité idéale des choses (3), et il ne comprend pas que l'on puisse admettre, suivant la théorie des idées, que les notions générales représentent aussi un être, parce que, suivant cette opinion, un être serait composé de plusieurs êtres (4). Quelquefois il pense, évidemment parce qu'il interprète mal son maître, que Platon considérait les idées comme quelque chose d'entièrement distinct des choses sensibles (5). Il fut peut-être conduit à cette opinion par la

---

(1) *Top.*, II, 3. Δοκοῦσι γὰρ αἱ ἰδέαι ἠρεμεῖν καὶ ἀκίνητοι καὶ νοητοὶ εἶναι τοῖς τιθεμένοις ἰδέας εἶναι· ἐν ἡμῖν δὲ οὔσας ἀδύνατον ἀκινήτους εἶναι· κινουμένων γὰρ ἡμῶν ἀναγκαῖον καὶ τὰ ἐν ἡμῖν πάντα συγκινεῖσθαι. Δῆλον δ' ὅτι καὶ αἰσθηταί, εἴπερ ἐν ἡμῖν εἰσί. Διὰ γὰρ τῆς περὶ τὴν ὄψιν αἰσθήσεως τὴν ἐν ἑκάστῳ μορφὴν γνωρίζομεν.

(2) *Met.*, I, 7; VII, 13, 16; *Phys.*, II, 2; *An. post.*, I, 19.

(3) *Met.*, I, 7. Τὸ γὰρ μετέχειν οὐθέν ἐστιν. *Ib.*, VIII, 6. Καὶ τί τὸ μετέχειν ἀποροῦσιν.

(4) *Ib.*, VII, 14, 16. Οὔτ' ἐστὶν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν. *Ib.*, VIII, 6.

(5) *Ib.*, I, 7. Οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν.—

raison que Platon n'assigne aucun lieu aux idées, les considérant comme quelque chose qui n'a aucun rapport avec l'espace (1). Mais la faute la plus grave qu'il reproche à Platon, c'est de confondre les principes de toutes choses, ce qui le conduit à enseigner sur les phénomènes des choses qui ne leur conviennent point; il rappelle, au contraire, que l'on doit admettre des principes différens pour les différentes espèces d'êtres, des principes sensibles pour le sensible, des principes passagers pour ce qui est passager, des principes éternels pour ce qui est éternel, et en général, pour chaque chose des principes propres et qui lui soient analogues (2). De ce mélange des principes, il résulte pour lui que Platon ne reconnaît proprement pas de principes supra-sensibles des choses, mais qu'il croit élever le sensible ou le supra-sensible, en appliquant à l'espèce sensible le mot *en soi* (3). Sous ce point de vue, il compare la théorie des idées aux représentations anthropomorphistiques touchant les Dieux, car de même que ces représentations font des dieux des hommes éternels, de même cette théorie donne pour principes aux choses

---

Μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν. *Ib.*, III, 2; *Anal. post.*, I, 8. Ἓν παρὰ τὰ πολλά.

(1) Cf. *Phys.*, III, 4; IV, 2.

(2) *De cœlo*, III, 7. Συμβαίνει δὲ περὶ τῶν φαινομένων λέγουσι μὴ ὁμολογούμενα λέγειν τοῖς φαινομένοις. Τούτου δ' αἴτιον τὸ μὴ καλῶς λαβεῖν τὰς πρώτας ἀρχάς, ἀλλὰ πάντα βούλεσθαι πρός τινας δόξας ὡρισμένας ἀνάγειν· δεῖ γὰρ ἴσως τῶν μὲν αἰσθηῶων αἰσθητάς, τῶν δὲ ἀϊδίων ἀϊδίους, τῶν δὲ φθαρτῶν φθαρτὰς εἶναι τὰς ἀρχάς, ὅλως δὲ ὁμογενεῖς τοῖς ὑποκειμένοις κτλ. Il s'agit ici des élémens. Aristote pense qu'il doit y avoir aussi un principe matériel, mais à la vérité d'espèce tant périssable qu'impérissable.

(3) *Met.*, VII, 16. Αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι, τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητάς. Ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς (ταῦτα γὰρ ἴσμεν), αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτοΐππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό.

des espèces sensibles, mais conçues éternelles (1). Mais il est absurde de faire de même espèce des choses aussi différentes quant au genre, que le corruptible et l'incorruptible (2).

On ne peut méconnaître qu'Aristote, dans ces conséquences, ne combattait pas Platon d'après l'esprit de sa théorie. Il méconnaît cet esprit, parce qu'il se fait de l'être une toute autre idée que Platon. Tandis que Platon concevait la substance des choses d'une manière tout-à-fait générale et sans détermination prochaine, comme ce qui, dans les phénomènes sensibles, se présente sous la forme d'une loi constante, et qui peut être compris dans des idées scientifiques; Aristote, au contraire, cherchait une substance qui fût comme subsistante par elle-même et qui servît de fondement aux phénomènes sensibles : le premier voulait connaître le vrai en général dans les phénomènes sensibles, et ce vrai était pour lui la substance; le second voulait expliquer la naissance des sensations par le pâtir et l'agir des choses ou des substances entre elles. Si donc Platon considérait le vrai, non simplement comme quelque chose de singulier et d'individuel, mais aussi comme quelque chose de général, Aristote ne pense pas autrement que lui sur ce point, seulement il ne veut pas que l'on appelle le général une substance; de plus, il entend la théorie des idées d'une manière trop restreinte, quand il pense que Platon n'a reconnu d'autres idées que celles du général, et point d'idées des choses particulières (3),

(1) *Met.*, III, 2. Οὐθενὸς ἧττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναί τινας φύσεις παρὰ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς, πλὴν ὅτι τὰ μὲν ἀΐδια, τὰ δὲ φθαρτά. — — Παραπλήσιον ποιοῦντες τοῖς θεοὺς μὲν εἶναι φάσκουσιν, ἀνθρωποειδεῖς δέ· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐθὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὔθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἀλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια.

(2) *Ib.*, X, .o fin.

(3) *Met.*, VII, 13. Δοκεῖ δὲ τὸ καθόλου αἴτιόν τισιν εἶναι μάλιστα καὶ ἀρχὴ τὸ καθόλου. — — Ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθό-

trompé qu'il a été en cela par les expressions de Platon, qui considère assurément toute idée comme quelque chose de général, mais tout en envisageant aussi l'être particulier individuel comme général, parce que tout être renferme toujours en soi une multiplicité de déterminations sensibles. Ce qui prouve surtout que ce n'est là qu'un malentendu entre Aristote et Platon, c'est que le premier considère aussi le général comme quelque chose qui, quant à l'existence et non simplement quant au nom, est parfaitement identique, quoiqu'il s'affirme de plusieurs choses ; comme une chose qui ne peut être connue que de l'entendement, mais qui est présente dans le sensible. C'est ce qu'il croit nécessaire d'établir parce que autrement aucune preuve ne pourrait avoir lieu en partant d'un général vrai. La science dépend donc, à ses yeux, de la vérité du général, comme l'a fait voir Platon; seulement ce général n'est point en dehors des choses individuelles (1). Nous ne nierons pas cependant qu'il ne reste encore une différence d'opinion entre Aristote et Platon, mais elle ne consiste pas en ce que l'un nierait ici l'existence du général, et l'autre l'existence du particulier; mais seulement dans la manière dont l'un et l'autre essaient d'expliquer les phénomènes. Platon cherche à dériver le particulier du général; Aristote, au contraire, donne le

---

λου λεγομένων. Πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ· τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου, ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκε. Τίνος οὖν οὐσία τοῦτ' ἔσται; ἢ γὰρ ἁπάντων ἢ οὐθενός. ἁπάντων δ' οὐχ οἷόν τε.

(1) *Anal. post.*, I, 8. Εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται· εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη. Οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ᾖ· ἐὰν δὲ τὸ καθόλου μὴ ᾖ, τὸ μέσον οὐκ ἔσται, ὥσ' οὐδὲ ἀπόδειξις. Δεῖ ἄρα τι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι μὴ ὁμώνυμον. *De an.*, III, 8. Ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι..

particulier pour fondement du général. La direction de ce dernier se manifeste principalement dans le rapport logique, en ce qu'il cherche un dernier sujet à la proposition, quelque chose de fondamental, dont tout le reste puisse s'affirmer ; ce sont les choses particulières, car les idées ne sont que de vains mots, et le général n'est pas quelque chose de subsistant par soi-même, il ne peut jamais, au contraire, que s'affirmer d'autre chose (1). Nous verrons plus tard les deux philosophes se rencontrer aussi dans ces directions différentes.

Aristote n'admet donc, dans le sens propre ou quant à la première signification qu'il a donnée à ce mot, que des êtres individuels (2). Les genres et les espèces sont appelés par lui des substances secondes, et les espèces plus que les genres, parce qu'elles n'indiquent que ce que sont les substances premières; mais elles ne sont rien sans les êtres individuels (3). La substance première est quelque chose d'existant par soi-même (τόδε τι), qui est une quant au nombre, tandis que les substances secondes ou secondaires ne sont que des propriétés, qui n'ont rien d'absolu, qui ne sont au contraire que les qualités de la substance première (4). On reconnaît ici l'influence de l'école socratique sur Aristote; car les espèces et les genres sont les parties de la définition de l'idée, qui, suivant les socratiques, exprime l'essence. Mais, comme la différence est aussi une partie de la définition de l'idée, elle a aussi sa part dans l'essence, sans cependant qu'elle soit appelée par Aristote essence seconde, parce

---

(1) *An. post.*, I, 19. Ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει, δεῖ κατά τινος ὑποκειμένου κατηγορεῖσθαι καὶ μὴ εἶναί τι λευκόν, ὃ οὐχ ἕτερόν τι ὂν λευκόν ἐστιν. Τὰ γὰρ εἴδη χαιρέθω· τερετίσματα γάρ ἐστι.

(2) *Cat.*, 3. Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατα καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν. οἷον ὅ τις ἄνθρωπος καὶ ὅ τις ἵππος. *met.*, V, 8; VII, 1.

(3) *Cat.*, l. l.

(4) L. l.

qu'elle n'indique que la détermination de l'espèce dans le genre ; elle s'appelle la première propriété, ou la propriété qui s'affirme de l'essence (1), elle s'appelle aussi dernière différence, parce qu'elle suppose les genres et les différences antérieures, en sorte que ni les uns ni les autres n'ont pas besoin d'être exprimés, afin de ne pas dire deux fois la même chose ; cette différence indique donc absolument l'essence de la chose (2). Ces déterminations font voir assez clairement comment Aristote s'efforçait de tout ramener à ce qu'il y a de plus spécial, de plus individuel et aux dernières différences.

Mais, puisqu'il regarde les êtres individuels comme les êtres uniques et comme les principes des phénomènes, il rencontre naturellement la difficulté de savoir comment une science philosophique des principes des phénomènes est possible, quand cependant les êtres individuels sont en nombre infini, et ne peuvent, par conséquent, pas être connus, et quand, de plus, la science ne s'occupe que du général (3). Cette difficulté doit sembler d'autant plus grande à Aristote, qu'il se laisse effrayer de celles que présente la définition d'idée des êtres individuels, savoir : d'admettre que ces êtres ne peuvent être définis de

---

(1) *Met.*, V, 13. Τὸ ποιὸν λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας. — — Ὡς τῆς διαφορᾶς τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ποιότητος οὔσης. — — Πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά. *Ib.*, XI, 12.

(2) *Ib.*, VII, 12. Ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας. — — Οὐθὲν γὰρ ἐστιν ἕτερον ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί. — — Φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται.

(3) *Ib.*, III, 4. Εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθέκαστα, τὰ δὲ καθέκαστα ἄπειρα, τῶν δὲ ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην ; *ib.*, c. 6. Ταύτας τε οὖν ἀπορίας ἀναγκαῖον ἀπορῆσαι περὶ τῶν ἀρχῶν, καὶ πότερον καθόλου εἰσὶν ἢ ὡς λέγομεν τὰ καθέκαστα. Εἰ μὲν γὰρ καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι · — — εἰ δὲ μὴ καθόλου, ἀλλ' ὡς τὰ καθέκαστα, οὐκ ἔσονται ἐπιστηταί · καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων.

cette manière, et qu'ils ne sont pas susceptibles d'une connaissance scientifique en général, parce qu'ils sont passagers et qu'ils peuvent être tantôt d'une façon, tantôt d'une autre (1). Il s'agit là, en effet, d'une question à laquelle Aristote ne répond pas d'une manière satisfaisante, parce qu'il est porté à reconnaître dans le particulier un domaine de l'être, qui ne peut être suffisamment embrassé par la science. Il ne peut pas dire cependant que les êtres individuels ne puissent être absolument connus de nous; il choisit par conséquent un terme moyen, puisqu'il rattache l'existence des êtres individuels aux conditions générales dont le philosophe possède une science (2).

Il y a deux choses à distinguer dans les êtres individuels percevables, qui se montrent le plus comme substances, savoir la matière (ὕλη) et la forme (μορφή, εἶδος, λόγος); l'être sensible tout entier (σύνολον) apparaît comme quelque chose qui se compose de deux choses, de la même manière que dans les ouvrages d'art il y a une matière déterminée, donnée, et qui est travaillée de manière à recevoir une forme déterminée (3). Or, chacune de ces trois choses semble prétendre à être l'essence fondamentale. Car, d'abord la matière est considérée comme ce qui en soi n'est ni quelque chose, ni un être déterminé quant à la quantité, ni quelque chose qui puisse être affirmée d'une autre chose déterminée. Il doit en effet y avoir quelque chose dont tout le reste soit affirmé, mais qui est différent, quant à son existence, de tout ce qui est affirmé; et si c'est là la matière, tout le

---

(1) *Ib.*, VII, 15. Διὰ τοῦτο καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν καθέκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην, ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥς' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή. Διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθέκαστα αὐτῶν.

(2) *Ib.*, IV, 2. Πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρότου ἡ ἐπιστημή, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται καὶ δι' ὃ λέγονται. Εἰ οὖν τοῦτ' ἔστιν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον.

(3) *Ib.*, VII, 3.

reste serait affirmé de la substance, mais la substance serait affirmée de la matière (1) ; c'est à-dire que celle-ci serait le fondement de l'être. Une chose cependant est contraire à cette opinion, c'est que l'être doit être surtout séparable, et être quelque chose de tel déterminé (2), tandis que la matière n'est pas séparable, n'étant conçue que comme quelque chose qui se trouve de temps en temps sous des formes opposées, et qui, par cette raison, n'indique rien de déterminé (3). Ces déterminations qu'Aristote donne à l'idée de la matière, seront claires pour nous, si nous suivons la manière dont cette idée se forme dans son esprit. Elle se rattache pour lui à l'idée de la contingence. Rien ne peut venir de rien. Il faut donc qu'il existe d'abord quelque chose dont provienne ce qui arrive. Mais tout ce qui arrive, tout devenir, est un passage du contraire à son contraire, ainsi que Platon l'avait déjà fait voir ; le devenir doit donc avoir pour fondement quelque chose qui passe du contraire au contraire, et qui persiste dans cette transition. C'est ce quelque chose qui reste et qui sert de fondement à ce qui se passe, qu'Aristote appelle la matière (4). Elle n'a aucune propriété dé-

---

(1) L. l. Λέγω δ' ὕλην, ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τι, μήτε ποσόν, μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται, οἷς ὥρισται τὸ ὄν (cf. *ib.*, VIII, 1). Ἔστι γάρ τι, καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστῃ· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης.

(2) L. l. Ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην. Ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ.

(3) *Ib.*, c. 10. Ἀόριστον γάρ. *Phys.*, IV, 9. Ἡμεῖς δὲ λέγομεν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ὅτι ἔστιν ὕλη μία τῶν ἐναντίων. — — Καὶ ἐκ δυνάμει ὄντος ἐνεργείᾳ ὂν γίνεται· καὶ οὐ χωριστὴ μὲν ἡ ὕλη, τῷ δ' εἶναι ἕτερον καὶ μία τῷ ἀριθμῷ. *De gen. et corr.*, II, 1, 5; *Met.*, IX, 10.

(4) *Met.*, XII, 2. Ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή· εἰ δὲ ἡ μεταβολὴ ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἢ τῶν μεταξύ, ἀντικειμένων δὲ μὴ πάντων (οὐ λευκὸν γὰρ ἡ φωνή), ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου, ἀνάγκη ὑπεῖναί τι τὸ μεταβάλ-

terminée, parce que les substances mêmes naissent et passent, et par conséquent supposent un fondement qui n'a absolument pas de substance. Si un vase est fait avec du bois, on dit qu'il est de bois, et si par hasard la terre avait été faite d'air, elle serait aérienne, et si l'air avait été fait de feu, elle serait ignée, et le feu serait la matière première; mais puisque tout provient de la matière première, cette matière première ne peut pas avoir reçu son nom de quelque autre espèce de matière (ἐκείνινον); mais tout, au contraire, s'appelle matériel à cause d'elle (1). Elle n'est aucun corps et rien de percevable, car le corps percevable ne peut être conçu sans les contraires qui se rencontrent dans la sensation (2). La matière une et indistincte n'est opposée à aucune chose; loin de là, elle peut toujours appartenir à chacune des choses opposées (3). Elle est plutôt seulement ce qui peut être et même n'être pas quelque chose; ce qui fait qu'elle est définie : ce qui n'est ni ceci ni cela, mais seulement qui peut l'être (4); ou bien encore : ce qu'il y a de fondamental, ce dont tout être est fait comme de quelque chose qui n'est point contingentiellement contenu en lui, et dans lequel toute chose trouve aussi sa ruine, lorsqu'elle périt (5). Aristote se flatte donc d'avoir

---

λον εἰς τὴν ἐναντίωσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει. Ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει· ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη.

(1) *Phys.*, I, 6, 7. *De gen. et corr.*, II, 5; *Met.*, IX, 7. Εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη.

(2) *De gen. et corr.*, I, 5; II, 1.

(3) *Met.*, IX, 10. Ἡ γὰρ ὕλη ἡ μία οὐθενὶ ἐναντίον. *Ib.*, X, 2; *De gen. et corr.*, I, 1.

(4) *Met.*, VII, 7. Δυνατὸν γὰρ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν· τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ. *Ib.*, VIII, 1. Ὕλην δὲ λέγω, ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ, δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.

(5) *Phys.*, I, 9. Λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ

triomphé, par l'exposé de son idée de la matière, de la difficulté souvent soulevée de savoir comment en général quelque chose est possible, si quelque chose ne vient pas de rien. Car quelque chose ne vient pas du non-être absolu, mais seulement du non-être quant à la réalité, ou de l'être quant à la faculté (1). On voit par là clairement dans quel sens relatif Aristote pouvait appeler la matière un non-être (2); et l'on doit apercevoir non moins clairement aussi, comment nous avons été conduits à l'une des plus importantes distinctions de sa doctrine, puisque le rapport d'opposition entre la faculté (δύναμις) et la réalité (ἐνέργεια), qui constitue l'idée de la matière, est employé ici à la solution d'un des problèmes les plus difficiles (3). La matière n'est pas la faculté, car celle-ci est d'espèce opposée, mais elle est ce qui sert de base à la faculté opposée, et qui réunit en soi ces deux choses (4). Aristote ne forme donc l'idée générale de la matière que d'après les lois universelles de l'entendement, suivant lesquelles il considère le phénomène ; elle n'est par conséquent pas percevable, suivant

---

οὗ γίγνεταί τι ἐνύπαρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός· εἴ τε φθείρεταί τι, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον.

(1) *Phys.*, I, 8. Ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλειν πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ λευκόν. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπ' αὐξήσεως καὶ φθίσεως. Ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ, *Met.*, IV, 5; VII, 7.

(2) *Phys.*, I, 8, 9. Καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκὸς τὴν ὕλην.

(3) Je traduis ici ἐνέργεια par réalité, ce qui ne rend pas compte de toute l'idée; car ce mot prend encore un autre sens dans Aristote, mais que nous ne pouvons faire connaître ici.

(4) *Met.*, X, 9. Τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν οὐ ταὐτόν· καὶ γὰρ ἂν τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ κάμνειν ταὐτὸν ἦν· τὸ δ' ὑποκείμενον καὶ ὑγιαῖνον καὶ νοσοῦν — — ταὐτὸ καὶ ἕν. Même chose presque dans les mêmes termes. *Phys.*, III, 1.

lui, elle est en général même inconnaissable en soi (1); elle ne peut être connue que par analogie, puisque nous admettons que, de même que l'airain devient statue, du bois un banc, de même aussi quelque chose de premier et de fondamental doit devenir un être, une chose déterminée et tout ce qui est (2). Quand donc Aristote parle aussi d'une matière sensible et d'une matière concevable par l'entendement (3), il entend, par matière sensible, la matière déjà prédisposée à une existence déterminée; et par matière concevable par l'entendement, il entend la même matière encore, en tant seulement qu'elle est conçue en une idée abstraite, par exemple en une idée mathématique. Nous ne devons pas oublier de dire que la raison particulière pour laquelle il croit nécessaire d'admettre une nature indéterminée, telle que la matière, c'est afin de pouvoir expliquer les phénomènes qui ne se rencontrent qu'accidentellement en dehors de la marche nécessaire et ordinaire des choses. Car toutes les autres causes primitives agissent nécessairement ou régulièrement; mais cette nature indéterminée ne forme aucune raison déterminée de la contingence, et peut, par conséquent, agir sans ordre (4). Ici se présente encore un point où Aristote pose une limite à la connaissance scientifique (5), par la raison seule

---

(1) *Met.*, VII, 10. Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὐτήν.

(2) *Phys.*, I, 7. Ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατὰ ἀναλογίαν· ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τὸ ἄλλο τι τῶν ἐχόντων μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν.

(3) *Met.*, VII, 10; VIII, 6.

(4) *Met.*, VI, 2. Ὥστε ἔσται ἡ ὕλη αἰτία ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπιτοπολὺ τοῦ συμβεβηκότος.

(5) L. l. Περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία. Aristote distingue deux espèces de συμβεβηκός. L'une indique ce qui n'appartient à une autre chose que d'une manière accessoire, ou qui n'est même pas exprimé dans l'idée de cette chose; l'autre se rapporte aux faits qui n'arrivent pas suivant

qu'il n'aperçoit aucune possibilité de faire connaître dans une science générale quelconque, le contingent qui n'a aucun ordre déterminé d'attention.

Si maintenant nous restons fidèles à l'idée qu'Aristote nous a donnée de la matière, nous ne pourrons plus douter qu'elle ne signifiait pas pour lui une substance. Car la matière manque absolument d'énergie, de réalité. Néanmoins ce qu'Aristote appelle matière s'accorde, suivant lui, à certains égards avec son idée de substance. Il dit que la matière est être sous certains rapports (1), ou qu'elle est aussi une substance, en tant qu'elle sert de *substratum* aux changemens opposés (2). On ne peut rien avoir sur ce sujet de plus précis qu'en cherchant encore à connaître sous une autre face la doctrine d'Aristote sur l'être individuel; il suffit de remarquer ici la manière dont il ramène cependant l'être individuel à un être général, puisqu'il considère la matière comme lui servant de base.

Si donc on ne veut pas tenir à l'opinion que la matière est l'essence absolue des choses percevables, il s'agit maintenant de savoir si cette essence sera cherchée dans la forme. Aristote développe l'idée de la forme comme l'idée de la matière, par une analogie; il fait voir comment cette idée ne peut s'expliquer directement; mais il en est de la forme par rapport à la matière, comme de l'architecte par rapport aux matériaux, comme de celui qui veille à celui qui dort,

---

une loi déterminée. La première espèce comprend ce qui n'existe que nominalement en quelque sorte, et approche du non-être; la seconde, au contraire, comprend quelque chose réel. *Met.*, V, 30. Συμβεβηκὸς λέγεται, ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ. L'existence de quelque chose qui arrive régulièrement prouve qu'il doit y avoir un pareil accident; car cela suppose aussi quelque chose d'irrégulier. *Met.*, VI, 2.

(1) *Phys.*, I, 9. Καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην.

(2) *Met.*, VIII, 1. Ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον. Ἐν πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς.

de celui qui voit à celui qni a les yeux fermés, de ce qui est travaillé à ce qui ne l'est pas (1). Il est clair par cette analogie que, pour Aristote, la forme indique ce qui est en réalité quelque chose, tandis que la matière doit exprimer la faculté générale d'être quelque chose (2). Il devait donc considérer la forme comme étant intimement liée à l'être, plus intimement même que la matière; car il ne dit pas plus proprement de chaque chose qu'elle est, lorsqu'elle est quant à la réalité, que lorsqu'elle n'est que facultativement (3), et la forme semble en général être considérée par cette raison comme meilleure et plus parfaite que la matière (4). Quiconque connaît la manière de s'exprimer d'Aristote, et sait comment il lui arrive souvent de dire plus qu'il ne pense, ne sera donc point étonné de trouver qu'en avançant toujours dans cette direction, il finisse par appeler aussi la forme la substance (5), ou ce qui est quelque

---

(1) *Met.*, IX, 6. Δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ, ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν· ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μύον μέν, ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον, ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θάτερον μόριον ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη, θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν.

(2) *De an.*, II, 1. Λέγομεν δὲ γένος ἕν τι ὤν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι. *Ib.*, VIII, 2. Τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας. — — Ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ μορφή. C'est la manière constante de s'exprimer d'Aristote.

(3) *Phys.*, II, 1. Καὶ μᾶλλον φύσις αὕτη (*sc.* ἡ μορφή) τῆς ὕλης· ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται, ὅταν ἐντελεχείᾳ ᾖ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει.

(4) V. g. *De cœlo*, IV, 3, 4; *De part. an.*, I, 1. Ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως.

(5) *Met.*, VII, 7. Εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. *Ib.*, 11. Ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν. *De part. an.*, I, 1. Τῆς φύσεως διχῶς λεγομένης, τῆς μὲν ὡς ὕλης, τῆς δ' ὡς οὐσίας.

chose et l'idée d'une chose, parce que l'être est exprimé dans l'idée (1).

Nous rencontrons ici Aristote sur la même voie d'où la théorie des idées de Platon était sortie. Car la forme, qui est opposée à la matière, lui semble néanmoins en opposition évidente au corporel et au sensible; et quand, par conséquent, il la considère comme l'être premier, et comme étant plus être et plus nature que la matière, alors se manifeste clairement le penchant à donner pour base au phénomène une idée rationnelle, ou du moins, si les prétentions de la matière, d'être aussi un *substratum* des phénomènes, ne pouvaient être complètement rejetées, à expliquer les phénomènes dans un sens plus élevé, par un principe rationnel. Mais quoique les deux philosophes soient d'accord en cela, ils se divisent cependant d'une manière sensible sur le même point. Car, tandisque Platon prend son essor dans le monde des idées, Aristote trouve prudent de nous attacher au monde sensible, et de revenir à ce qui est pour nous comme un être évident, et qui se révèle au sens comme tel. Il juge donc nécessaire d'observer ici que la forme ou la réalité de l'existence, ou bien encore l'idée, a une condition sensible dans toutes les choses qui naissent, et qu'elle ne peut être séparée de la matière ou de la faculté d'être ou de n'être pas, que quant à l'idée (2), c'est-à-dire en représentation. Et il se trouve forcé de se tenir d'autant plus ferme-

---

(1) *Phys.*, II, 1. Ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. *Ib.*, 9; *De gen. et corr.*, I, 2; *De an.*, I, 1; *De part. an.*, l. l.; *Top.*, VII, 2. Ὅρος λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ πράγματι δηλῶν. *Met.*, V, 8; V, 4, 5. Μόνου τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὁρισμός. — — Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, δῆλον.

(2) *Met.*, VIII, 1. Ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστι. *Phys.*, II, 1. Ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' κατὰ τὸν λόγον.

ment à ce point, que non seulement la forme se trouve dans la définition qu'il donne de l'être, mais que quelques parties du matériel même y sont mêlées (1). Aristote touche par là une difficulté qui a déjà été soulevée plusieurs fois, mais qui, suivant lui, n'a pas encore reçu de solution satisfaisante. La voici : puisque la définition est prise tout à la fois du genre et de la différence, il est question de savoir comment de ces deux choses en résulte une troisième unique, qui puisse exprimer l'unité de l'être, et pourquoi l'être n'est pas plutôt double, le genre et la différence, puisque deux choses sont contenues dans son idée. Aristote nous apprend que cette difficulté ne peut être résolue qu'en partant de la distinction entre la matière et la forme de l'être (2). Genre et espèce sont entre eux comme matière et forme, et composent une unité de pensée, comme matière et forme composent une unité d'existence ; ces deux dernières choses ne peuvent point être

---

(1) *Phys.*, II, 9. Ἔστι γὰρ καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἔνια μόρια ὡς ὕλη τοῦ λόγου. *Met.*, VIII, 6. Καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη, τὸ δ' ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον.

(2) *Met.*, VII, 12. Λέγω δὲ ταύτην τὴν ἀπορέαν, διὰ τί ποτε ἕν ἐστιν οὗ τὸν λόγον ὁρισμὸν εἶναί φαμεν· οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῶον δίπουν (ἔστω γὰρ οὗτος αὐτοῦ λόγος)· διὰ τί δὴ τοῦτο ἕν ἐστιν, ἀλλ' οὐ πολλά, ζῶον καὶ δίπουν. — — Δεῖ δέ γε ἓν εἶναι ὅσα τῷ ὁρισμῷ· ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας. — — Τοῖν δυοῖν δὲ τὸ μὲν διαφορά, τὸ δὲ γένος. — — Εἰ οὖν τὸ γένος ἁπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἴδη, ἢ εἰ ἔστι μὲν, ὡς ὕλη δ' ἔστιν (ἡ μὲν γὰρ φωνὴ γένος καὶ ὕλη, αἱ δὲ διαφοραὶ τὰ εἴδη καὶ τὰ στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιοῦσιν)· φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος. *Ib.*, V, 6. Εἰ δ' ἐστὶν, ὥσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη, τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον. — — Οὐκέτι δ' ἡ ἀπορία φαίνεται, ὅτι τὸ μὲν ὕλη, τὸ δὲ μορφή. Τί οὖν τούτου αἴτιον, τοῦ τὸ δυνάμει ὂν ἐνεργείᾳ εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν ἐν ὅσοις ἐστὶ γένεσις; οὐδὲν γάρ ἐστιν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφατρα ενεργείᾳ εἶναι σφαῖραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ. — — Καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν.

séparées l'une de l'autre dans l'être sensible, parce que toutes deux n'indiquent qu'une seule et même chose, l'une quant à la faculté, l'autre quant à la réalité; car la faculté ou plutôt la possibilité et la réalité sont toujours réunies dans un être corporel, et n'en forment pour ainsi dire qu'un seul. Mais cette solution fait naître une nouvelle question; qu'est-ce qui indique la forme, qu'est-ce qui indique la matière dans la définition? Aristote décide que, dans la définition, la matière, en tant qu'elle exprime ce qui sert de fondement, quelque chose d'indéterminé en soi, est représentée par le genre; que la différence, au contraire, qui forme l'essence individuelle et déterminée, représente la forme (1). Nous retrouvons ici la tendance d'Aristote à reconnaître le particulier et à expliquer les phénomènes par la substance individuelle; c'est pourquoi il craint aussi d'accorder que la matière soit le principe de la multiplicité; il ne fait d'une matière qu'une seule substance, mais qui devient plusieurs êtres au moyen de ce que produit la forme (2), et la réalité de la forme sépare l'un de l'autre (3). Ce qui s'accorde avec la propension d'Aristote à réduire la définition à la dernière différence, et à ne vouloir reconnaître l'essence que dans la dernière différence, en tant surtout qu'elle a son fondement dans la forme (4). Mais nous ne devons voir encore

---

(1) *Met.*, VII, 12; VIII, 2. Ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι, ἡ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὕλης μᾶλλον. *Ib.*, X, 8. Τὸ δὲ γένος ὕλη, οὗ λέγεται γένος. *De part. an.*, I, 3. Ἔστι δὲ ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ. Cf. *Met.*, III, 3; V, 28; *De gen. et corr.*, I, 7.

(2) *Met.*, I, 6. Φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ. Ὁμοίως δ' ἔχει καὶ τὸ ἄῤῥεν πρὸς τὸ θῆλυ· τὸ μὲν γὰρ θῆλυ ὑπὸ μιᾶς πληροῦται ὀχείας, τὸ δ' ἄῤῥεν πολλὰ πληροῖ. καίτοι ταῦτα μιμήματα τῶν ἀρχῶν ἐκείνων ἐστί.

(3) *Ib.*, VII, 13. Ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.

(4) *Ib.*, VII, 12. Ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται

ici qu'une expression partielle de l'opinion d'Aristote : car, lorsqu'il examine tout, il ne réduit cependant pas la définition à la seule différence, seulement la différence en est à ses yeux la partie principale, puisque le genre doit y être ajouté, en sorte que la substance n'est pas fondée seulement sur la forme, mais aussi sur la matière, ou qu'elle est un composé de matière et de forme (1).

Avant de quitter les idées de matière et de forme, nous devons encore toucher quelques points qui peuvent servir à en expliquer l'emploi dans Aristote. Il est évident que, dans leur application aux objets de notre connaissance qui tombent dans le domaine du sensible, ces deux idées n'ont qu'une valeur relative, parce que chaque chose sensible, comprenant en soi forme et matière, peut être appelée dans un sens forme, et dans une autre matière. Ainsi l'airain est une matière par rapport à la statue qui peut en être faite ; c'est une forme, au contraire, par rapport à l'élément dont il se compose. Ces idées reviennent donc au même et indiquent la même chose, considérée seulement de deux points de vue différens. C'est ce que veut faire entendre Aristote, lorsqu'il distingue deux espèces dans la matière ou dans la faculté, et deux espèces dans la forme ou dans la réalité. Il développe cette distinction, comme à son ordinaire, par des exemples. C'est dans un sens différent, dit-il, que l'on dirait d'un enfant et d'un homme fait qu'ils ont la faculté de commander une armée ; comme aussi c'est dans un sens différent que l'on appelle étudiant celui qui ne sait pas encore, mais qui

---

καὶ ὁ ὁρισμός. — — Ἐὰν μὲν δὴ διαφορᾶς διαφορὰ γίγνηται, μία ἔσται ἡ τελευταία τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία.

(1) *Met.*, VIII, 3 ; *Phys.*, I, 7. Aristote admet trois définitions, mais dont deux sont imparfaites, ou quant à la forme, ou quant à la matière : il n'y a de parfaite que la troisième, qui embrasse les deux parties constitutives. *Met.*, VIII, 2 ; cf. *Anal. post.*, II, 10.

peut apprendre, et celui qui sait déjà, mais qui ne pense pas encore scientifiquement. A ces deux espèces de matières correspondent deux espèces de formes, dont l'une, à la vérité, est une réalité, mais qui n'est pas en activité, tandis que l'autre, outre qu'elle est, est de plus en activité. C'est ainsi que chacun possède la science sans s'en douter, mais il en est qui la possèdent, et qui de plus savent qu'ils la possèdent (1). Ici concourent et se réunissent la matière et la forme, et la même chose est matière dans le second sens qui est forme dans le premier sens. Aussi Aristote a-t-il l'habitude de poursuivre par plusieurs degrés ce passage d'une idée à une autre, et dit-il comment une matière est plus près de la forme que l'autre. Il est clair que ce n'est qu'en conséquence de cette manière de voir, qu'Aristote recherche comment une matière première, qui n'est absolument pas forme, est admissible, comme aussi comment on peut reconnaître une forme dernière qui n'est absolument pas matière, mais forme pure; mais tout ce qui est intermédiaire à ces deux points extrêmes, doit valoir dans un sens comme matière, et dans un autre comme forme.

Un homme qui, comme Aristote, avait l'habitude de prendre son point de départ dans la connaissance savante de l'ancienne philosophie, devait apercevoir les idées les plus importantes de sa doctrine très diversement liées aux questions qui avaient occupé les philosophes antérieurs. C'est ce qui ne pouvait manquer d'arriver pour l'idée de la matière. On peut très bien observer comment autour de cette idée se groupent par une foule de rapports

---

(1) *Phys.*, VIII, 4. Ἔστι δὲ δυνάμει ἄλλως ὁ μανθάνων ἐπιστήμων καὶ ὁ ἔχων ἤδη καὶ μὴ θεωρῶν κτλ. *De an.*, II, 5. Οὐχ ἁπλοῦ ὄντος τοῦ δυνάμει λεγομένου, ἀλλὰ τοῦ μὲν ὥσπερ ἂν εἴποιμεν τὸν παῖδα δύνασθαι στρατηγεῖν, τοῦ δὲ ὡς τὸν ἐν ἡλικίᾳ ὄντα. *Ib.*, c. 1. Τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν.

certaines recherches favorites des Grecs. D'abord l'idée de la matière n'a servi à Aristote qu'à représenter le fondement indéterminé de la contingence sensible; Aristote a élevé la pensée de ce *substratum* à une généralité trop grande, puisqu'il le réduit à n'être plus que l'idée d'une faculté générale. Cette idée ne s'était pas encore produite avec une semblable précision, ni aussi dégagée de toute forme, quoique nous ayons déjà trouvé les pythagoriciens et surtout Platon, sur la voie de l'approfondir. Aristote en cela s'éloigne de Platon, principalement en ce qu'il ne cherchait pas, comme son maître, une raison de la matière. Mais, de même que Platon croyait trouver l'existence de la matière dans le rapport des idées entre elles, de même Aristote ne conçoit aussi la matière que comme quelque chose de relatif. Le matériel n'est rien en soi (1); il ne peut être conçu que par rapport à la forme, car toute forme a son étoffe (2). Ce qui s'accorde bien avec l'idée d'Aristote, que l'on peut toujours concevoir dans la faculté générale quelque chose qui est une faculté pour une certaine réalité; mais à cette idée se rattache aussi l'opinion déjà mentionnée précédemment, que le contingent a aussi sa raison dernière dans la matière, parce que le contingent consiste dans un rapport (3), en quoi l'idée de la matière retient évidemment un alliage qui ne se trouve point dans la détermination originelle; car la faculté, quelque indéterminée qu'elle puisse être, ne peut cependant se refuser aux déterminations d'une loi ordonnatrice. La représentation d'une résistance que la matière oppose à la forme, et par conséquent aussi de quelque chose d'insaisissable pour l'entendement, s'allie très secrètement ici à cette idée.

---

(1) *Met.*, VII, 10. Τὸ δ' ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον.

(2) *Phys.*, II, 2. Ἔτι δὲ τῶν πρός τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη.

(3) *Met.*, V, 15.

Aristote trouve donc en général dans la matière qui s'introduit partout, les bornes de la science, bornes dont il ne peut sortir. Les êtres particuliers ne nous sont pas connaissables à proportion de la matière qu'ils comprennent; ils ne sont pas intelligibles quant à leur différence, parce qu'ils ne diffèrent les uns des autres que quant au corps et quant à la matière (1). Dans Platon et chez les pythagoriciens, l'idée du sensible et du matériel était unie à l'idée de l'infini. Aristote, pour qui l'infini est aussi l'inconnaissable, l'admet également. Suivant lui, nous devons admettre un infini, par les raisons qui l'avaient fait admettre des anciens philosophes, qui le dérivaient de la marche infinie du temps, de la divisibilité infinie de l'espace, de la contingence sans fin des choses, de la nécessité que tout ce qui est borné le soit par quelque chose, et surtout de ce que l'on peut toujours concevoir une quantité plus grande qu'une quantité ou une grandeur déjà conçue (2). Les recherches d'Aristote sur ce sujet sont la plupart relatives à la physique. Mais en général, puisqu'il ne s'agit ici que du général, il est clair que nous devons reconnaître l'infini, et même comme un principe des choses, car il ne peut être fait par un autre être, parce que, autrement, il serait renfermé dans cet être, limité par lui (3). Mais il ne faut pas le concevoir comme quelque chose en soi, car ce n'est que comme une propriété de la grandeur étendue ou de la multitude, ce qui

---

(1) *Met.*, VII, 11. Τούτης (*sc.* τῆς οὐσίας τῆς συνόλης) δέ γ' ἔστι πως λόγος καὶ οὐκ ἔστι. Μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν (ἀόριστον γάρ)· κατὰ τὴν πρώτην δ' οὐσίαν ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος. *Ib.*, X, 9. Aristote oublie ici que la différence consiste dans la forme.

(2) *Phys.*, III, 4.

(3) L. l. Εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ τιθέασι πάντες· οὔτε γὰρ μάτην οἷόν τε αὐτὸ εἶναι, οὔτε ἄλλην αὐτῷ ὑπάρχειν δύναμιν πλὴν ὡς ἀρχήν· ἅπαντα γὰρ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς· τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας.

pourrait porter à croire qu'il ne peut être que comme une détermination d'un autre être. Mais d'un autre côté, il ne peut se concevoir comme une détermination d'un autre être, puisque autrement il ne serait pas un principe; mais que ce dont il serait la détermination devrait alors être considéré comme son principe (1). Puis donc que l'infini ne peut être conçu ni comme un être, ni comme détermination d'un être, il est nécessaire qu'il ne soit plus que facultativement; il consiste en ce que l'homme peut avancer de plus en plus, soit qu'il ajoute, soit qu'il retranche, de manière à n'arriver jamais à une fin. Ce qui est admis quant à la réalité sera toujours quelque chose de borné, toujours une chose et puis une autre; ce procédé par addition ou par soustraction, peut s'étendre indéfiniment, car autrement il y aurait un commencement et une fin dans le temps, et les grandeurs étendues ne pourraient être divisées à l'infini, et les nombres ne pourraient non plus s'étendre à l'infini; l'infini est donc sans doute en un certain sens, mais seulement quant à la faculté, et même quant à une faculté qui ne peut jamais devenir réalité; c'est un principe comme la cause indéterminée, c'est-à-dire comme la matière (2). C'est pourquoi

---

(1) L. I., c. 5.

(2) L. I. Ἀλλ' ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον· ποσὸν γάρ τι εἶναι ἀναγκαῖον. *Ib.*, c. 6. Ὅτι δέ, εἰ μὴ ἔστιν ἄπειρον ἁπλῶς, πολλὰ ἀδύνατα συμβαίνει δῆλον. Τοῦ τε γὰρ χρόνου ἔσται τις ἀρχὴ καὶ τελευτή, καὶ τὰ μεγέθη οὐ διαιρετὰ εἰς μέγεθος, καὶ ἀριθμὸς οὐκ ἔσται ἄπειρος. —— Λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον. Οὐ δεῖ δὲ τὸ δυνάμει ὂν λαμβάνειν, ὥσπερ εἰ δυνατὸν τοῦτ' ἀνδριάντα εἶναι, ὡς καὶ ἔσται τοῦτ' ἀνδριάς, οὕτω γὰρ ἄπειρόν τι, ὃ ἔσται ἐνεργείᾳ· ἀλλ' ἐπεὶ πολλαχῶς τὸ εἶναι, ὥσπερ ἡ ἡμέρα ἐστὶ καὶ ὁ ἀγὼν τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γίγνεσθαι, οὕτω καὶ τὸ ἄπειρον. —— Ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ τὸ ἄπειρον τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ πεπερασμένον εἶναι, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον. *Ib.*, c. 7. Φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρον αἴτιόν ἐστι. *De gen. et corr.*, I, 3; *Met.*, XI, 10.

l'infini est aussi appelé, ainsi que la matière, éternel, impérissable (1).

La limite de la science ne nous apparaît pas sous un jour brillant dans cette théorie. Car si, dans ce qui précède, la matière, en tant qu'elle n'a pas encore revêtu de forme, elle nous a apparu comme quelque chose d'inconnaissable, nous avions au moins l'espérance qu'un jour elle prendrait une forme, deviendrait réalité, et toujours de plus en plus; mais ici cette espérance même ne nous reste pas, puisqu'on nous dit que la matière ne peut jamais devenir complètement réalité, et par conséquent non plus jamais être parfaitement connue. Cette admission d'un infini contraste profondément avec l'aversion d'Aristote pour l'infini comme inconnaissable; cependant il pouvait ne pas s'apercevoir comment il allait en cela contre son propre penchant, puisqu'il pouvait lui sembler que l'infini et l'inconnaissable ne peuvent être considérés comme existant que virtuellement, tandis que la cognoscibilité du réel est possible dans l'infini.

Mais si l'idée de la matière semble être négative dans ce sens, on ne peut méconnaitre d'autre part qu'elle entre d'une manière positive dans l'explication des phénomènes. A la vérité, lorsque Aristote s'attache strictement à l'opposition entre la faculté et la réalité, il contredit l'opinion des pythagoriciens et des platoniciens, qui prétendaient que le mal a sa raison dans l'infini ou dans la matière, ou plutôt que la matière est la faculté du bien et du mal, et qu'elle est même au-dessous de la forme et de la réalité, puisqu'elle contient en même temps deux choses, le bien et le mal, mais que le mal n'est cependant rien en dehors des choses sensibles qui en sont la raison; qu'il n'est rien d'éternel, qu'il n'est pas un principe, mais qu'il ne survient que dans le développement des oppositions qui se

(1) *Phys.*, I, 9; III, 4; *Met.*, III, 4.

rencontrent dans la matière (1). Mais puisqu'il essayait d'établir ce point, la matière ne lui paraissait plus en opposition au vrai et à l'affirmé; elle a l'air, au contraire, de quelque chose de positif. Ceci tient encore pour lui à d'autres doctrines des philosophes antérieurs. Aristote trouva que l'on avait dérivé les phénomènes de principes opposés, de la forme et de la matière; mais il remarqua qu'il est difficile de s'expliquer comment l'opposé peut agir sur l'opposé et en recevoir l'action; il remarqua de plus que rien n'est opposé à l'être comme principe fondamental, et que tout cependant doit résulter de ce qui sert de fondement à tout le reste. Il ne voulait donc pas admettre, entre la matière et la forme, l'opposition qui avait été admise des anciens philosophes, mais il aurait plus volontiers reconnu trois principes dont l'un serait opposé à l'autre, et un troisième qui servirait de fondement aux deux premiers, et en subirait les déterminations opposées (2). Il faut distinguer dans tout ce qui ar-

---

(1) *Phys.*, I, 9. Ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δέ, ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν (*sc.* τὴν ὕλην). — — Ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ὕλη ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄῤῥενος καὶ αἰσχρὸν καλοῦ· πλὴν οὐ καθ' αὑτὸ αἰσχρὸν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, οὐδὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. *Met.*, IX, 9. Ὅτι δε καὶ βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἡ ἐνέργεια, ἐκ τῶνδε δῆλον. ὅσα γὰρ κατὰ τὸ δύνασθαι λέγεται, ταὐτόν ἐστι δυνατὸν τἀναντία. — — Τὸ μὲν οὖν δύνασται τἀναντία ἅμα ὑπάρχει, τὰ δ' ἐναντία ἅμα ἀδύνατον. Καὶ τὰς ἐνεργείας δὲ ἅμα ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν. Ὥς ἀνάγκη τούτων θάτερον εἶναι τἀγαθόν. Τὸ δὲ δύνασθαι ὁμοίως ἀμφότερον ἢ οὐδέτερον· ἡ ἄρα ἐνέργεια βελτίων. Ἀνάγκη δὲ καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν τὸ τέλος καὶ τὴν ἐνέργειαν εἶναι χεῖρον τῆς δυνάμεως. Τὸ γὰρ δυνάμενον ταὐτὸ ἄμφω τἀναντία. Δῆλον ἄρα, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα. Ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως. Οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐθέν ἐστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον.

(2) *Ib.*, I, 6.

rive, ce qui devient et ce qu'il devient ; mais il y a ici deux choses, d'une part ce qui sert de base à ce qui arrive, d'autre part ce qui lui est opposé ; car tout naît de son contraire, et si la forme, ou la figure, ou l'ordre est ce qui arrive, alors le contraire, dont ce qui précède dérive, c'est-à-dire le défaut de forme, de figure, d'ordre, en est la base, mais cette base est la matière (1). C'est ce qui fait dire à Aristote que l'on peut appeler les principes des choses, soit deux, la forme et la matière, soit trois, car ce d'où provient ce qui se fait, existe non seulement comme matière fondamentale, mais aussi comme privation (στέρησις) de l'opposé de la forme ; mais il y a cette différence entre ces deux choses, que la première existe d'une existence réelle en soi, tandis que la seconde n'a qu'une existence relative (2). Or, suivant cette manière de voir, ce n'est pas la matière en soi qui est opposée à la forme, mais seulement la privation, qui est considérée comme un troisième principe (3). Mais la matière

---

(1) *Phys.* I, c. 7. Καὶ ἔστι μέν τι τὸ γιγνόμενον, ἔστι δέ τι, ὃ τοῦτο γίγνεται· καὶ τοῦτο διττόν· ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον. Λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι μὲν τὸ ἄμουσον, ὑποκεῖσθαι δὲ τὸ νἄνθρωπον· καὶ τὴν μὲν ἀσχημοσύνην καὶ τὴν ἀμορφίαν ἢ τὴν ἀταξίαν τὸ ἀντικείμενον· τὸν δὲ χαλκὸν ἢ τὸν λιθὸν ἢ τὸν χρυσὸν τὸ ὑποκείμενον.

(2) L. l. Ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο· ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή· τόδε γάρ τι μᾶλλον καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἐξ αὐτοῦ γίγνεται τὸ γιγνόμενον· ἡ δὲ στέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηκός· ἓν δὲ τὸ εἶδος. — — Διὸ ἔστι μὲν ὡς δύο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχάς, ἔστι δὲ ὡς τρεῖς· καὶ ἔστι μὲν ὡς τἀναντία, — — ἔστι δὲ ὡς οὔ.

(3) *Met.*, XII, 2. Τρία δὲ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος, τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη. C'est une chose remarquable comme Aristote joue quelquefois avec les mots. Comp. les passages suivans, *Met.*, X, 4 : Πρώτη δ' ἐναντίωσις, ἕξις καὶ στέρησίς ἐστιν. *Ib.*, V, 2. Στέρησίς ἐστιν

première est aussi à certains égards la même chose que la privation, car la privation lui convient, non pas en soi ou comme son essence, mais seulement comme quelque chose qui ne lui est pas essentiel ; et ainsi la matière du non-être n'est pas en soi, mais seulement d'une manière accessoire, tandis que la privation est le non-être en soi (1). On regardera peut-être comme insignifiante cette différence qu'Aristote établit ici entre sa doctrine et les opinions des philosophes qui l'ont précédé, du moins pour ce qui regarde Platon; car, suivant Platon, la matière serait absolument le non-être comme sujet; d'après Aristote, le non-être serait comme prédicat. Mais cependant cette distinction n'est pas absolument sans importance, car, outre que l'idée qu'Aristote se fait de la matière devient celle d'une substance plus positive, il résulte de là aussi l'opinion plus déterminée, qu'à cause de la liaison constante entre la matière et la privation, jamais la forme ne peut convenir à la matière en parfaite réalité. En conséquence, la matière est la cause de la diversité; et parce que les formes ne peuvent s'exprimer en elle parfaitement et tout à la fois, mais qu'elles doivent toujours se produire d'une manière limitée, des formes différentes devaient revêtir des matières différentes; par conséquent, quoique la forme soit le principe de la multiplicité déterminée dans une matière et décompose la réalité, Aristote regarde néanmoins la forme en soi, comme une seule chose, et dérive de la matière la raison pour laquelle la forme se présente de quatre manières; car si la matière était une comme la forme, celle-ci ne ferait de la première qu'une seule

---

ἕξις πῶς. *Phys.*, II, 1. Ἡ δέ γε μορφὴ καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν.

(1) *Phys.*, I, 7. Ἡμεῖς γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερον εἶναί φαμεν· καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην· τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν.

chose réelle (1). On ne peut donc méconnaître que la matière est une cause réelle et qu'elle a une part active dans la formation des phénomènes, quoique d'ailleurs elle ne doive être conçue que comme passive.

De même que nous avons vu l'idée de la matière acquérir, dans le cours de nos recherches, plusieurs déterminations différentes, de même nous verrons celle de la forme en prendre un nombre non moins grand. On ne peut cependant considérer cette idée dans sa valeur totale qu'après avoir pris connaissance de ce qu'enseigne encore Aristote indépendamment de ce qui regarde la matière et la forme, touchant d'autres principes des êtres sensibles. Quand il envisageait les êtres physiques individuels comme des composés de matière et de forme, et la définition comme un composé du genre et de la différence, il pouvait dire, à la vérité, que ces deux choses s'appartiennent naturellement et forment une unité naturelle, dont l'une indique la faculté et l'autre la réalité dans la même espèce; mais restait toujours à savoir par quoi ces deux choses se composaient, par quoi la faculté devenait réalité. C'est le problème de la cause motrice (2), puisque Aristote considère la manière dont la forme s'unit à la matière comme un mouvement, dans le sens large que les philosophes anciens donnaient ordinairement à ce mot. La matière ne se meut pas elle-même, mais elle est mise en mouvement par autre chose (3). Quand quelque

(1) *Met.*, XII, 2. Ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο, ἀλλ' οὐχ ἕν; ὁ γὰρ νοῦς εἷς. Ὥστε εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργείᾳ, οὗ ἡ ὕλη ἦν δυνάμει. Cf. *ib.*, VIII, 4; XII, 8. Ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει. Εἷς γὰρ λόγος πολλῶν οἷον ἀνθρώπου.

(2) *Met.*, VIII, 6. Καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν. Ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς τὸ κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν.

(3) *Ib.*, I, 3. Οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό . . . .

chose arrive, devient, il n'est pas seulement fait de quelque chose, mais encore par quelque chose (1). Par conséquent, à la recherche sur l'être, qui est un composé de forme et de matière, se rattache aussi la recherche sur la cause motrice.

Aristote considère le mouvement comme le passage de la possibilité à la réalité; toutefois il est lui-même dans un certain sens une réalité, mais cependant la réalité de quelque chose de matériel en tant que ce quelque chose est matériel, c'est-à-dire en tant qu'il n'est qu'une chose possible. La réalité de l'airain, par exemple, en tant qu'il est airain, n'est pas mouvement, mais seulement en tant qu'il est facultativement un être, puisque le possible n'a de réalité que dans le mouvement (2). Aristote, par cette explication, veut prévenir les difficultés que l'on avait rencontrées dans l'idée de mouvement. Il avait été regardé comme un non-être, ou comme quelque chose d'indéterminé, parce qu'il ne peut être regardé ni comme étant facultativement, ni comme étant réellement; mais c'est une réalité imparfaite, une réalité et une non-réalité tout à la fois, parce que le facultatif, dont la réalité se forme, n'est point encore devenu réalité (3). Mais cela signifie que le mouvement ne peut être conçu que comme par une conjonction du facultatif et du réel.

---

(1) *Met.*, IV, 5. Καὶ εἰ γίγνεται, ἐξ οὗ γίγνεται καὶ ὑφ' οὗ γεννᾶται.

(2) *Ib.*, XI, 9. Τὴν τοῦ δυνάμει, ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν, ἐνέργειαν λέγω κίνησιν. — — Λέγω δὲ τὸ ᾗ ὡδί· ἔστι γὰρ ὁ χαλκὸς δυνάμει ἀνδριάς· ἀλλ' ὅμως οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια, ᾗ χαλκός, κίνησίς ἐστιν. Οὐ γὰρ ταὐτὸ χαλκῷ εἶναι καὶ δυνάμει τινί, ἐπεὶ εἰ ταὐτὸν ἦν ἁπλῶς κατὰ τὸν λόγον, ἦν ἂν ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια κίνησίς τις. Οὐκ ἔστι δὲ ταὐτό. — — Ἐπεὶ δὲ οὐ ταὐτόν, — — Ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια κίνησίς ἐστιν. *Phys.*, III, 1; VIII, 1.

(3) *Met.*, l. l. Τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον τὴν κίνησιν εἶναι αἴτιον, ὅτι οὔτ' εἰς δύναμιν τῶν ὄντων, οὔτ' εἰς ἐνέργειαν ἔστι τιθέναι αὐτήν. Οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης, οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσόν. Ἡ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν δοκεῖ εἶναί τις, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ

Le facultatif ou potentiel n'a donc point en soi la force de se convertir en réalité, en sorte que le mouvement n'en peut procéder. On peut, il est vrai, concevoir des êtres qui aient en eux-mêmes le principe du mouvement, mais dans ces êtres mêmes, autre chose doit être ce qui est mû, autre chose ce qui meut (1). Comme donc le principe du mouvement n'est pas dans la matière, il doit être cherché dans la forme, et la cause motrice doit être un être réel (2). Aristote cherche ici à résoudre les difficultés qu'on avait élevées sur la question de savoir si deux choses dont le pâtir et l'agir est mutuel, doivent être semblables ou dissemblables. Deux choses absolument semblables et sans différence aucune ne peuvent pâtir et agir mutuellement; car comment l'une pourrait-elle agir plutôt que l'autre? De même, des êtres absolument différens les uns des autres ne peuvent être dans un rapport d'action et de passion, car des êtres qui ne sont pas opposés entre eux dans le même genre, ne peuvent pâtir qu'accessoirement l'un par l'autre. D'où il suit que l'agent et le patient doivent être de même genre, mais d'espèces différentes et opposées. Par genre, Aristote entend la matière; par espèce, au contraire, il entend la forme; et la dernière opposition serait ici la forme et la privation, en sorte qu'il faudrait dire en général que l'opposition entre le patient ou le mû, et l'agent ou le mouvant, revient à l'opposition entre ce qui n'a pas encore de forme, mais qui a cependant la matière pour la forme, et ce qui déjà possède cette forme (2). Quand donc un être qui se com-

---

δυνατόν, οὗ ἐστὶν ἐνέργεια· — — ὥστε λείπεται τὸ λεχθὲν εἶναί καὶ ἐνέργειαν καὶ μὴ ἐνέργειαν τὴν εἰρημένην. Cf. *Phys.*, III, 2.

(1) *Phys.*, VII, 1; VIII, 5.

(2) *Phys.*, VIII, 4, 5. Τὸ δὲ κινοῦν ἤδη ἐνεργείᾳ ἐστίν. *De an.*, II, V. Πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος.

(3) *De gen. et corr.*, I, 7. Τό τε γὰρ ὅμοιον καὶ τὸ πάντη πάντως

pose de forme et de matière doit avoir lieu, il faut qu'avant sa naissance il existe déjà un être qui ait sa forme, qui soit une cause motrice et qui produise le premier (1). D'où il est clair aussi que la forme et la réalité doivent être avant la matière ou la faculté, quant à l'idée du moins, puisque autrement aucune réalité ne pourrait provenir de la faculté ou de la matière (2).

Or Aristote en cherchant pour chaque mouvement une cause motrice existante antérieurement, et qui fût déjà quelque chose de réel, doit être naturellement conduit à remonter à l'infini, et doit, par conséquent, admettre que le mouvement n'a point de commencement. Pour qu'un mouvement ait lieu, il faut un mobile et une force motrice; mais on ne conçoit pas que ces deux choses soient, sans entrer réciproquement en activité : donc, ou le mouvement doit toujours avoir existé, ou le mobile ainsi que la faculté de mouvoir doivent avoir été avant tout mouvement; car si le mobile ou la puissance de mouvoir était devenu, ou avait été fait, cela même aurait été un mouvement, en sorte que le mouvement aurait été avant le mouvement, ce qui est impossible. Il ne reste donc plus qu'à admettre que le mouvement n'a point eu de commencement (3). Il

---

ἀδιάφορων εὔλογον μὴ πάσχειν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· τί γὰρ μᾶλλον θάτερον ἔσται ποιητικὸν ἢ θάτερον; — — τό τε συντελῶς ἕτερον καὶ μηδαμῶς ταὐτὸν ὡσαύτως· — — οὐκ ἐξίστησι γὰρ ἑαυτὰ τῆς φύσεως ὅσα μήτ' ἐναντία, μήτ' ἐξ ἐναντίων ἐστίν. — — Ἀνάγκη γὰρ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον τῷ γένει μὲν ὅμοιον εἶναι καὶ ταὐτό, τῷ δὲ εἴδει ἀνόμοιον καὶ ἐναντίον. — — Ἔστι μὲν γὰρ ὡς ἡ ὕλη πάσχει, ἔστι δὲ ὡς τὸ ἐναντίον.

(1) *Met.*, VII, 9. Ἀλλ' ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν, ὅτι ἀνάγκη προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν, ἣ ποιεῖ.

(2) *Met.*, XII, 7.

(3) *Phys.*, VIII, 1. Εἰ μὲν τοίνυν ἐγένετο τῶν κινητῶν καὶ κινητικῶν ἕκαστον, ἀναγκαῖον πρότερον τῆς ληφθείσης ἄλλην γενέσθαι μεταβολὴν καὶ κίνησιν, καθ' ἣν ἐγένετο τὸ δυνατὸν κινηθῆναι ἢ κινῆσαι. Εἰ δ' ὄντα προϋπῆρχεν ἀεὶ κινήσεως μὴ οὔσης, ἄλογον μὲν φαίνεται.

ne s'agit ici que de chercher une cause pour chaque état réel; ce qui devient plus visible encore quand on voit qu'Aristote pense que si le repos avait dû être avant le mouvement, il faudrait admettre alors une cause qui aurait produit le repos, la privation du mouvement; mais cette cause devrait être conçue comme supprimée avant que le premier mouvement eût pu avoir lieu; cependant elle n'aurait pu être supprimée que par un autre mouvement et par une autre cause motrice; en sorte que dans cette hypothèse aussi le mouvement aurait préexisté au mouvement (1). La même chose semble, pour Aristote, résulter aussi de ce que le temps n'a pas été fait, n'est pas devenu; car il ne peut ni être, ni être conçu sans le présent, mais le présent est un milieu entre le passé et le futur, de telle sorte que le présent suppose toujours un passé; et comme le passé est de chaque moment du temps, le temps ne peut non plus être conçu avec un commencement. Mais de l'infinité du temps résulte aussi, pour Aristote, l'infinité du mouvement, parce que le temps n'est qu'une certaine détermination du mouvement (2). Aristote, suivant cette opinion, ne doit pas seulement affirmer l'infinité du mouvement passée, mais encore celle du mouvement à venir, et les raisons qui prouvent que le mouvement ne cessera pas, sont les mêmes que celles qui prouvent

(1) L. l. Εἰ γὰρ τῶν μὲν κινητῶν ὄντων, τῶν δὲ κινητικῶν, ὁτὲ μὲν ἔσται τι πρῶτον κινοῦν, τὸ δὲ κινούμενον, ὁτὲ δὲ οὐθέν, ἀλλ' ἠρεμεῖ, ἀναγκαῖον τοῦτο μεταβάλλειν πρότερον· ἦν γάρ τι αἴτιον τῆς ἠρεμίας· ἡ γὰρ ἠρέμησις στέρησις τῆς κινήσεως· ὥστε πρὸ τῆς πρώτης μεταβολῆς ἔσται μεταβολὴ προτέρα.

(2) L. l. Εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστι καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν, τὸ δὲ νῦν ἐστὶ μεσότης τις καὶ ἀρχὴν καὶ τελεύτην ἔχον ἅμα, ἀλλὰ ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου, τελεύτην δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι χρόνον. —— Ἀλλὰ μὴν εἴ γε χρόνον, φανερὸν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν, εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως.

qu'il n'a pas eu de commencement (1). A peine est-il nécessaire d'observer que cette doctrine se rattache intimement à l'opinion que la matière est un principe éternel des choses. Seulement il reconnaît ici encore plus formellement que, dans l'explication des phénomènes, nous sommes cependant conduits d'une manière non équivoque à une rétrogradation infinie, car toute réalité a son principe dans une série infinie de développemens passés, de même qu'elle amène après elle une série semblable.

Mais à l'idée de cause motrice se rattache aussi très étroitement l'idée du but ou de la cause finale ; car la cause motrice désigne le commencement, tandis que le but indique la fin du mouvement ; de telle sorte que la cause motrice et la cause finale sont entre elles dans la même oppositon que la matière et la forme (2). Les principes de l'école socratique sont aussi reconnus en cette matière par Aristote, en ce qu'il attribue une fin à tout ce qui arrive, et qu'il considère tout mouvement comme tendant au bien, dût quelque chose n'arriver que par hasard, c'est-à-dire par une cause qui n'agit que incidemment ; car il n'y a pas seulement que ce qui arrive en conséquence de la réflexion et qui se fait suivant des règles, qui ait une fin, mais encore ce qui arrive naturellement (3). Aristote semble considérer la recherche de la cause finale en toutes choses, comme le problème le plus élevé de la science, car tout arrive pour une fin, et les autres sciences doivent par conséquent suivre comme des esclaves la

(1) L. I.

(2) *Et.*, I, 3. Τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθὸν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινησεω ως πεπάσης τοῦτ' ἔστι). *Ib.*, III, 2.

(3) *Anal. post.*, II, 11. Ὥστε τὸ τέλος ἀγαθὸν ἕνεκά του γίγνεται καὶ ἢ φύσει ἢ τέχνῃ· ἀπὸ τύχης δ' οὐθὲν ἕνεκά του γίγνεται.

science de la fin ou du bien qui doit leur servir de guide, et ne doivent jamais la contredire (1). C'est pour cette raison qu'il appelle indifféremment cause finale la cause première qui doit être déterminée avant toutes les autres (2).

La question de savoir en quoi consiste la fin de la contingence, doit, lorsqu'il est question des êtres sensibles, pouvoir être résolue par ce qui précède. Car le mouvement doit produire l'union de la matière et de la forme, et par le fait même, la substance. C'est pourquoi Aristote pense, comme Platon, que la contingence est à cause de l'essence (3); et comme toute existence se fonde sur la substance, et que le but ou la fin est le bien, l'existence est aussi la fin, et vaut mieux que la non-existence (4). On voit aussi par là comment tout, pour Aristote, tend de la possibilité à la réalité, qui est en germe dans la possibilité. Mais comme la réalité est produite, suivant lui, par le mouvement, elle tient nécessairement au mouvement, et puisque la série des mouvemens se continue cependant à l'infini, la réalité et la fin doivent être dans le mouvement même. C'est pour cette raison qu'Aristote met une différence essentielle entre deux espèces d'activité, dont l'une contient en soi son terme et son accomplissement, et l'autre pas. Il explique cette différence à sa manière par des exemples. A l'activité de la première espèce appartient le voir, le connaître, le sentiment du plaisir, le vivre et l'être heureux; en eux est l'activité et la perfection en même temps, puisque le voir et l'avoir-vu est une même chose,

---

(1) *Met.*, III, 2. Ἡ μὲν γὰρ ἀρχιτεκτονικὴ καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ ᾗ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἡ τοῦ τέλους καὶ τἀγαθοῦ τοιαύτη· τούτου γὰρ ἕνεκα τἆλλα.

(2) *Phys.*, II, 9; *De part. an.*, I, 1.

(3) *De gen. an.*, V, 1. Τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῇ γενέσει.

(4) *De gen. et corr.*, II, 9. Βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι.

ainsi que le connaître et l'avoir-connu, le fait de sentir le plaisir et de l'avoir-senti, et que chacun vit et en même temps a vécu, ou est heureux et en même temps a été heureux. Il en est autrement dans l'autre espèce d'activité; car celui qui apprend n'a pas encore appris; celui qui devient bien portant, n'est pas encore devenu bien portant; et en général, ce qui est mû, n'a pas encore été mû du même mouvement, et ce qui devient, n'est pas encore devenu; ces sortes de mouvemens ou d'activités ont leur accomplissement et leur terme hors d'eux. Aristote appelle toute activité de la première espèce, énergie; et ce qu'il entend par énergie doit, à ce qu'il prétend, nous être clairement connu par les exemples donnés. Il appelle l'autre espèce d'activité mouvement ou énergie imparfaite: c'est un passage de la possibilité d'être à la réalité, tandis que la réalité et la fin se trouvent déjà dans l'énergie (1). Cette distinction est essentielle dans la doctrine d'Aristote, car puisqu'il cherche dans l'essence des choses leur accomplissement, et que cet accomplissement n'a lieu qu'en quittant l'être facultatif au moyen du mouvement et en se maintenant en mouvement, il doit nécessairement distinguer l'existence encore imparfaite des choses de l'existence dans laquelle elles sont réellement, ce après quoi tend leur faculté, et leur réalité doit lui apparaître comme une activité sortant

---

(1) *Met.*, IX, 6. Πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχνασία, μάθησις, βάδισις, οἰκοδόμησις· αὗται δὲ κινήσεις καὶ ἀτελεῖς γε. Οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν καὶ κινεῖται καὶ κεκίνηκεν. — — Ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτὸ καὶ νοεῖ καὶ νενόηκε· τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν· τὸ μὲν οὖν ἐνεργείᾳ τί τέ ἐστι καὶ ποῖον, ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων δῆλον ἡμῖν ἔστω. *Top.*, VI, 5; *Eth. Nic.*, VII, 13; *Eth. Eud.*, VI, 12; *Phys.*, VIII, 5; *De an.*, II, 5. Dans le passage cité des topiques, l'ἐνεργεῖν n'est pas encore distingué de l'ἐνεργηκέναι, en tant seulement que le dernier est déjà un passé du premier. Autrement l'ἐνεργηκέναι est contenu dans l'ἐνεργεῖν.

de leur faculté ou possibilité d'être, laquelle réalité n'est pas mouvement, mais repos dans le but atteint (1).

Cette distinction d'Aristote entre le mouvement et l'énergie nous découvre un horizon étendu dans l'esprit de sa doctrine. Cet horizon se découvre aussi dans l'effort que fait Aristote pour rattacher bien fermement le vrai en toutes choses à la diversité variable des phénomènes. C'est pourquoi la réalité qu'il cherche à connaître, et la fin, qui est, à la vérité, pour lui quelque chose de différent du mouvement et du devenir, lui paraissent cependant liées intimement avec l'un et l'autre, c'est-à-dire avec le mouvement et le devenir. Car le mouvement est même une énergie, mais une énergie encore imparfaite, et l'énergie unit en soi le mouvement actuel et son accomplissement; elle est en même temps connaître et avoir-connu, vivre et avoir-vécu. Le mot énergie à lui seul exprime déjà comment la fin et le vrai, dans le phénomène, ne doivent pas être séparés du devenir; mais plutôt doivent être conçus comme le principe supérieur de la contingence dans la contingence même, comme le supra-sensible dans le sensible. En ce sens, l'énergie ou l'entéléchie d'Aristote est opposée à l'idée de Platon; car si celle-ci est conçue comme un contingent séparé de tout, subsistant par soi-même et existant constamment; l'autre, au contraire, est principe d'une contingence et le vrai dans la contingence. Ici se présente encore la même opposition qui avait divisé les opinions dans la philosophie anté-socratique sur la question de savoir si le constant ou le contingent est le vrai; seulement l'opposition apparaît maintenant sous une forme plus parfaite et plus dégagée du point de vue sensible.

Nous avons donc ici réuni les quatre causes qu'Aristote

---

(1) *Phys.*, VII, 3. Οὐδὲ δὴ ἡ ἐνέργεια γένεσις. — — Εἰς δὲ τὸ ἠρεμεῖν οὐκ ἔστι γένεσις.

présente d'ordinaire concurremment comme moyen nécessaire pour expliquer les êtres et leurs phénomènes, savoir la cause matérielle, la cause formelle, la cause motrice et la cause finale (1). Ces quatre causes sont agissantes dans tout être sensible. Car, sans matière, rien de ce qui est susceptible d'une sorte de contingence ne peut être, et une forme doit avoir été produite en toute chose réelle, mais elle n'a pu être produite que par une cause motrice ; et enfin si nous faisons attention à la cause première, tout se fait aussi pour une certaine fin, car le contingent et le fortuit ne sont pas proprement des causes, mais seulement des accidens (2). Il semble quelquefois, il est vrai, qu'Aristote ait aussi admis des choses auxquelles une des quatre causes ne convienne pas, mais alors il ne s'agit pour lui que des objets de la science qui n'ont rien de sensible, suivant sa manière de voir, tel que l'immobile qui n'a ni une cause motrice, ni une fin (3); ou bien ce ne sont pas des êtres, mais seulement quelque manière d'un être (4). Mais il faut, au contraire, pour tout être physique ou soumis à la contingence, rechercher les quatre causes, si l'on veut en avoir une parfaite connaissance (5).

---

(1) *An. post.*, II, 11; *Met.*, I, 3; *Phys.*, II, 3; *De gen. an.* I, 1.

(2) *Phys.*, II, 5. Καὶ ἔστιν ὡς οὐθὲν ἀπὸ τύχης δόξειεν ἂν γίγνεσθαι· — — Ἔστι μὲν γὰρ ὡς γίγνεται ἀπὸ τύχης· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ γίγνεται· καὶ ἔστιν αἴτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τύχη, ὡς δ' ἁπλῶς οὐθενός.

(3) *Met.*, III, 2.

(4) *Ib.*, VIII, 4, 5.

(5) *Ib.*, VIII, 4. Ὅταν δή τις ζητῇ, τί τὸ αἴτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας· οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἆρα τὰ καταμήνια; τί δ' ὡς κινοῦν; ἆρα τὸ σπέρμα; τί δ' ὡς τὸ εἶδος; τό τι ἦν εἶναι. Τί δ' ὡς οὗ ἕνεκα; τὸ τέλος. — — Περὶ μὲν οὖν τὰς φυσικὰς οὐσίας καὶ γεννητὰς ἀνάγκη οὕτως μετιέναι, εἴ τις μέτ-

Quand bien même, par conséquent, les quatre causes doivent être distinguées les unes des autres, elles ne doivent cependant pas être considérées séparément les unes des autres comme causes de l'être; elles sont même en partie si dépendantes les unes des autres qu'elles signifient une même chose; ce n'est que sous les points de vue différens sous lesquels cette chose est considérée qu'elles diffèrent entre elles. Ceci doit être remarqué surtout de la cause formelle et de la fin, dont Aristote affirme souvent qu'elles sont une seule et même chose (1), en sorte qu'il ne compte quelquefois que trois causes, puisqu'il ramène à une seule la forme et la fin (2). Nous devons nous rappeler à ce sujet que la forme indique l'essence pure telle qu'elle est en elle-même, comme quelque chose de réel, sans mélange du principe matériel, qui ne contient que la faculté d'être. C'est pourquoi la forme est appelée ce qui est en réalité (τὸ τί ἦν εἶναι) sans matière; elle est aussi appelée l'idée de la substance (λόγος τῆς οὐσίας), ou seulement la substance absolument (3). Or, nous avons déjà vu que, pour Aristote, le mouvement et le devenir ne sont que quelque chose de relatif qui n'a de sens que par rapport à la fin. Mais ici nous voyons que la fin, qui doit être atteinte par le devenir, n'est autre chose que l'être dépouillé de la matière, ou la forme pure, qui, dans les choses sensibles, est toujours liée à la matière, il est vrai, mais qui cependant doit en être distinguée, comme la fin se distingue du

---

εισιν ὀρθῶς, εἴπερ ἄρα αἴτιά τε ταῦτα καὶ τοσαῦτα καὶ δεῖ τὰ αἴτια γνωρίζειν.

(1) L. l.; *De gen. an.*, I, 1. Ὅ τε γὰρ λόγος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ὡς τέλος ταὐτόν. *Phys.*, II, 7; *De gen. et corr.*, II, 8. Ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας.

(2) *De gen. et corr.*, l. l.

(3) *Met.*, I, 3; VIII, 4; *Anal. post.*, II, 11; *De gen. an.*, I, 1.

moyen et de la condition propre à la faire atteindre. La nature, comme contingence, n'est donc pour Aristote que la voie à la nature qui est le Quoi et la Forme (1), et il appelle aussi d'une expression platonique la forme et l'idée de l'être pur, l'archétype auquel tend la nature (2). Cependant ce qu'Aristote désigne des mêmes mots que Platon, ne signifie point la même chose; car, pour lui, la fin, ainsi qu'on l'a déjà fait voir, consiste aussi dans l'activité agissante, dans l'énergie. Il distingue, il est vrai, des fins qui consistent dans l'activité réalisante, d'autres fins qui désignent certains ouvrages outre l'activité (3). Mais il est évident que ces ouvrages ne peuvent être des fins que dans un sens subordonné, puisqu'il est question de leur usage, et qu'elles ne servent que comme d'organes à employer par la légitime activité pour atteindre le vrai but (4); il n'est pas moins évident que l'activité est contenue dans tous ces ouvrages (5). C'est pour cette raison qu'Aristote appelle aussi absolument l'ouvrage et la fin, l'énergie (6); et comme il conçoit l'essence réelle et la forme en opposition à la faculté purement matérielle, l'essence et la forme lui ap-

---

(1) *Phys.*, II, 1. Ἔτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν. — — Ἀλλὰ τὸ φυόμενον ἔκ τινος εἴς τι ἔρχεται ἢ φύεται· εἰς τί οὖν φύεται; οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς τὸ ὅ. Ἡ ἄρα μορφ ἡφύσις, *Met.*, IV, 3. Ὅδὸς εἰς οὐσίαν.

(2) *Phys.*, II, 3. Τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι.

(3) *Eth. Nic.*, I, 1. Διαφορά δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνεργειαι, τὰ δὲ παρὰ ταύτας ἔργα τινά.

(4) L. l.

(5) *Met.*, IX, 8. Ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τί ἐστι παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γιγνόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργειά ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν.

(6) L. l. Τελος δ' ἡ ἐνέργειx· — — τὸ γὰρ ἔργον τέλος· ἡ δ' ἐνέργεια τὸ ἔργον. *Magn. mor.*, II, 12. Ἔστι μὲν οὖν τὸ αὐτὸ τελος τε καὶ ἐνεργέιαι καὶ οὐχ ἄλλο τι παρὰ τὴν ἐνέργειαν τέλος.

paraissent aussi comme l'énergie (1). Il croit donc en conséquence que la fin de toutes choses est l'essence parfaite, qui est la même chose que leur activité parfaite ou accomplie ; c'est ce que peut faire de mieux chaque chose, c'est le bien, après lequel tout soupire comme après sa fin, pour être dans la pleine activité de son essence; nous-mêmes sommes une certaine fin, puisque notre essence est en pleine activité en nous (2).

De là doit résulter une détermination plus précise, une extension, et même une véritable circonscription de l'idée de la forme, en prenant cette idée dans le sens d'Aristote, et en la comparant à ce qu'on a coutume d'appeler forme. Car d'abord il est clair que cette idée ne peut signifier quelque chose de ferme et de consistant, quelque chose de solide dans les êtres, encore moins quelque chose de figuré hors d'eux, quoique les différens exemples d'Aristote qui sont pris de la statue, de la maison, ou d'autres ouvrages d'art semblables, puissent facilement conduire à une telle idée. La forme doit, à la vérité, être produite par une cause motrice externe des choses, mais néanmoins se trouver dans leur faculté propre, former leur essence interne, être conçue comme leur vertu particulière, leur activité parfaite. Or, si la forme n'est pas quelque chose de fixe et d'extérieur dans les choses, elle ne peut être représentée comme quelque chose de corporel ; le corporel n'appartient qu'au matériel. Aussi Aristote combat-il Démocrite, qui avait cherché la substance et la forme des choses dans la forme corporelle; car ce n'est pas en elle que réside ce qui fait l'objet de la question de savoir qu'est-ce qu'une chose est. Autrement, le cadavre qui con-

---

(1) *Met.*, l. l. Ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν.

(2) *Phys.*, II, 2. Βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον. — — Ἐσμὲν γάρ που καὶ ἡμεῖς τέλος. *Met.*, V, 16. Ἕκαστον γὰρ τότε τέλειον καὶ οὐσία πᾶσα τότε τελεία, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηθὲν ἐλλείπῃ μόριον τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους.

serve encore la forme humaine, serait encore un homme, et une main de bois ne serait pas la simple imitation d'une véritable main, mais en aurait toute l'essence. Il n'y a de véritable main que celle qui peut faire l'ouvrage d'une main (1). L'âme qui produit l'œuvre de la vie, est par conséquent plutôt la forme de l'être vivant que le corps qui n'est que matière (2). Ainsi l'idée de la forme, du moins dans les êtres vivans, dépasse donc le corporel; mais nous pouvons reconnaître qu'il y a aussi quelque chose d'analogue dans les choses sans vie, en ce que l'activité formatrice en elles doit être la forme dans l'œuvre, ce qui toutefois ne sera parfaitement clair pour nous que quand nous aurons mieux connu les idées d'Aristote sur l'enchaînement des causes entre elles.

Non seulement l'essence et la fin, dit Aristote, reviennent au même, mais souvent aussi la cause motrice; car la première cause du mouvement est de même espèce et de même forme que la chose mue. L'homme produit l'homme et une forme produit une forme de même espèce (3). Ceci tient à la manière dont Aristote expliquait la

---

(1) *De part. an.*, I, 1. Καίτοι καὶ ὁ τεθνεὼς ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. Ἔτι δ' ἀδύνατον εἶναι χεῖρα ὁποσοῦν διακειμένην, οἷον χαλκῆν ἢ ξυλίνην, πλὴν ὁμωνύμως, ὥσπερ τὸν γεγραμμένον ἰατρόν. Οὐ γὰρ δυνήσεται ποιεῖν τὸ ἑαυτῆς ἔργον, ὥσπερ οὐδ' αὐλοὶ λίθινοι τὸ ἑαυτῶν ἔργον, οὐδ' ὁ γεγραμμένος ἰατρός. Ὁμοίως δὲ τούτοις οὐδὲ τῶν τοῦ τεθνηκότος μορίων οὐθὲν ἔτι τῶν τοιούτων ἐστί, λέγω δ' οἷον ὀφθαλμός, χείρ.

(2) *Met.*, VII, 11. Ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη. *De part. an.*, l. l.; *De an.*, II, 4.

(3) *Phys.*, II, 7. Ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι· τὸ δὲ ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ὅλως ὅσα κινούμενα κινεῖ. La restriction du πολλάκις disparaît de nouveau par la preuve générale. C'est là un caractère de la manière de s'exprimer d'Aristote, qui se présente souvent.

contingence, en disant qu'une forme réelle produit la même forme dans une matière qui est facultativement semblable à la forme. Aristote cherche à rendre cette thèse sensible par un grand nombre d'exemples. Dans les choses naturelles d'abord, il est évident que le semblable est produit par le semblable, car l'homme donne naissance à l'homme, et la chaleur à la chaleur. La même chose a également lieu dans les choses qui sont formées par l'entendement de l'homme ; car la forme doit être dans l'entendement de l'homme avant de pouvoir être exécutée dans l'ouvrage. Ainsi la forme de la statue est, dans l'entendement, la cause du mouvement par lequel la statue est produite; ainsi la santé est dans la pensée du médecin, et devient en lui la cause motrice en vertu de laquelle elle renaît dans un corps malade. Ainsi l'art de guérir est en quelque sorte la santé, et l'art de bâtir, la forme de la maison. Aristote pousse si loin cette pensée qu'il n'admet quelquefois que trois causes, puisqu'il considère la cause motrice et la forme comme absolument une. Cependant il ne faut pas perdre de vue la distinction suivant laquelle la cause motrice d'un objet dans une autre matière est la même chose que la forme de l'objet, ou, comme Aristote s'exprime encore, que la cause motrice est, à la vérité, semblable à la substance de la chose quant à l'espèce ou à la forme, mais non pas quant au nombre (1).

---

(1) *Met.*, IX, 8. Τὸ τῷ εἴδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ' οὔ. Λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ' ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὁρῶντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἡ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὁρατικόν, ἃ δυνάμει μέν ἐστιν ἄνθρωπος καὶ σῖτος καὶ ὁρῶν, ἐνεργείᾳ δ' οὔπω. —— Εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ οὐσίας λόγοις, ὅτι ἅπαν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινός τι καὶ ὑπό τινος καὶ τοῦτο τῷ εἴδει τὸ αὐτό. *Ib.*, XII, 4. Ἐπεὶ δὲ τὸ κινοῦν ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἀνθρώποις ἄνθρωπος, ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον, τρόπον τινὰ τρία ἂν εἴη, ὡδὶ δὲ τέτταρα· ὑγεία γάρ πως ἡ ἰατρικὴ καὶ οἰκίας εἶδος ἡ οἰκοδομικὴ καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ. L'ἐναντίον signifie, dans ce

On voit très clairement par les exemples pris de l'activité intellectuelle de l'homme, comment, dans cette liaison de l'idée de la forme à la cause motrice, cette forme indique quelque chose d'intérieurement actif. Car, dans ces exemples, la forme extérieure n'est considérée que comme l'empreinte du but rationnel qui, déposé primitivement au-dedans de nous, prend plus tard une forme extérieure. Il faut dire la même chose des produits de la nature, puisque celles-ci sont considérées comme quelque chose d'homogène avec la force motrice, qui, lorsqu'elle vient à se déployer dans un être, ne produit une force motrice semblable à elle que dans une autre matière. Ce qui réduit la différence des êtres particuliers à la matière seulement, et tout ce qui, dans les phénomènes, n'est pas commun à toute la sphère d'une espèce, mais ne s'observe que d'une manière particulière dans des individus, ne doit pas provenir de la cause finale, mais de la matière (1). La forme des choses est leur espèce, et cette espèce est la forme motrice éternelle qui pénètre tous les êtres de la nature. Aristote enseigne que, dans les êtres vivans, tout tend à l'éternel et au divin; mais comme ils ne peuvent pas participer à l'éternité quant à leur existence individuelle ou quant au nombre, attendu qu'ils sont périssables, ils tendent cependant à y participer comme ils le peuvent, c'est-à-dire quant à l'espèce; et s'ils ne transmettent pas l'éternel, ils transmettent du moins quelque chose de semblable à eux, non pas

---

passage, la στέρησις, qui est une sorte de forme et de cause de mouvement, mais qui est proprement opposé à la forme.

(1) *De gen. an.*, V, 1. Περί δὲ τούτων καὶ τῶν τοιούτων πάντων οὐκέτι τὸν αὐτὸν τρόπον δεῖ νομίζειν εἶναι τῆς αἰτίας. Ὅσα γὰρ μὴ τῆς φύσεως ἔργα κοινῇ μηδ' ἴδια τοῦ γένους ἑκάστου, τούτων οὐθὲν ἕνεκά του τοιοῦτον οὔτ' ἔστιν οὔτε γίνεται· ὀφθαλμὸς γὰρ ἕνεκά του, γλαυκὸς δ' οὐχ ἕνεκά του, πλὴν ἂν ἴδιον ᾖ τοῦ γένους τοῦτο τὸ πάθος.

quant au nombre, mais quant à l'espèce (1). Les corps élémentaires périssables imitent aussi constamment l'impérissable; car ils sont toujours en activité, et possèdent le mouvement en eux-mêmes, et d'une manière absolue (2). Aristote considère donc le mouvement éternel dans la nature comme une vie *unique* de toutes les choses unies entre elles par la nature (3). Il n'est donc question d'aucune forme morte dans tous les différens modes de l'existence naturelle; toute la tâche d'Aristote a pour but, au contraire, de tout ramener, autant que faire se peut, aux activités vivantes et vivifiantes qui constituent l'essence des choses.

Cependant cela n'est pas possible en toutes choses; il est aussi certains élémens de l'existence que la force vivante ne peut pénétrer. Ce fait, tel qu'il apparaît au sens commun, inquiète le prévoyant et circonspect Aristote, qui évite, dans ses assertions, tout ce qu'il y a de trop étrange et de trop exclusif. Il admet donc dans les principes des choses quelque chose qui est en quelque sorte opposé à la fin rationnelle, à la forme active, à la force motrice. Nous avons vu que trois des causes dont Aristote dérive l'être sensible, peuvent être réduites à une seule; mais ces causes, pour nous servir d'une expression moderne, ne sont pas le sensible, mais le supra-sensible dans les

---

(1) *De an.*, II, 4. Ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ διαμένειν, ᾗ δύναται μετέχειν ἕκαστον κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δ' ἧττον· καὶ διαμένει οὐκ αὐτό, ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἕν, εἴδει δ' ἕν.

(2) *Met.*, IX, 8. Μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ· καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ. Καθ' αὑτὰ γὰρ καὶ ἐν αὑτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν.

(3) *Phys.*, VIII, 1. Κίνησις — ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν.

êtres sensibles ; nous ne pourrions pas, au contraire, réduire la quatrième cause à n'en faire qu'une seule avec les trois autres; elle est le principe du sensible, et le sensible dans les choses mêmes, et, en tant qu'il est conçu distinct du supra-sensible, la matière. C'est pourquoi Aristote est fidèle à l'opposition entre la matière et les autres principes. Cette opposition lui apparaît comme à Platon. La matière est très opposée, suivant lui, à la fin ou au bien. Elle n'est pas, à la vérité, le mal, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, mais seulement ce qui est susceptible de l'opposé, par conséquent aussi du bien et du mal, et qui fait voir, en conséquence, lorsqu'il se trouve dans les choses, que le bien n'y est pas entier, par conséquent indique une restriction au bien. Dans cette opposition, Aristote ne parle aussi, comme Platon, que de deux causes seulement : de la fin et de ce qui provient de la nécessité (1). Cependant la nécessité qu'Aristote reconnaît dans le monde sensible n'est pas telle que beaucoup l'ont cru, savoir une nature motrice qui aurait formé le monde suivant les lois de la pesanteur (2). Quelquefois, à la vérité, il regarde la force motrice comme nécessaire (3); mais alors il ne s'agit pas de la force motrice en soi, mais seulement de sa liaison avec la matière (4). Il distingue avec précision les espèces de nécessités dont on peut parler en général. L'une de ces nécessités est extérieure ou violente, si quelque chose s'oppose à sa tendance; une autre nécessité est interne,

---

(1) *De part. an.*, I, 1. Εἰσὶν ἄρα δύ' αἰτίαι αὗται, τό θ' οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης. *Ib.*, III, 2, 7. Οὐκ ἐξ ἀνάγκης, ἀλλὰ τοῦ εὖ καὶ καλῶς ἕνεκεν.

(2) *Phys.*, II, 9.

(3) *De gen. an.*, V, 1. Οὔτε ἐπ' ἐνίων πρὸς τὸν λόγον συντείνει τὸν τῆς οὐσίας, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνάγκης γιγνομένων εἰς τὴν ὕλην καὶ τὴν κινήσασαν ἀρχὴν ἀνακτέον τὰς αἰτίας.

(4) *Phys.*, II, 9. Φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης.

c'est celle qui est dans l'idée, parce que rien ne peut se faire autrement que d'une manière conforme à son idée (1); mais une troisième sorte de nécessité est la matière : c'est une nécessité conditionnée, qui dépend de la fin; car toute supposition d'une fin emporte nécessairement le moyen; pour que la fin soit, autre chose doit être, au moyen de quoi cette fin arrive; cette autre chose, c'est la matière (2). Suivant sa coutume, Aristote compare aussi le rapport des principes de l'existence aux formes de la pensée; la conclusion lui apparaît comme la fin qui est obtenue par les prémices, et celle-ci comme la matière qui a sa nécessité dans la supposition que la conclusion doive être cherchée (3). Ainsi Aristote, à l'imitation de Platon, ne considère aussi la matière que comme secondaire, tandis que la fin est la cause principale (4); ou, comme elle est encore appelée, c'est ce qui doit être pour que quelque autre chose soit (5). On voit clairement par là combien la cause matérielle est rabaissée; elle n'est point considérée comme une cause en soi, mais seulement comme une cause accessoire et concomitante; c'est

(1) *Met.*, V, 5; XI, 8; *An post.*. II, 11.

(2) *Phys.*, II, 9. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ἐν ὅσοις τὸ ἕνεκά τού ἐστιν, οὐκ ἄνευ μὲν τῶν ἀναγκαῖαν ἐχόντων τὴν φύσιν, οὐ μέντοι γε διὰ ταῦτα ἀλλ' ἢ ὡς ὕλην, ἀλλ' ἕνεκά του. — — Ἐξ ὑποθέσεως οὖν τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς τέλος· ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ. *De part. an.*, I, 1. Πολλὰ γὰρ γίνεται, ὅτι ἀνάγκη. Ἴσως δ' ἄν τις ἀπορήσειε, ποίαν λέγουσιν ἀνάγκην οἱ λέγοντες ἐξ ἀνάγκης· τῶν μὲν γὰρ δύο τρόπων οὐδέτερον οἷόν τε ὑπάρχειν τῶν διωρισμένων ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. Ἔστι δ' ἔν γε τοῖς ἔχουσι γένεσιν ἡ τρίτη· λέγομεν γὰρ τὴν τροφὴν ἀναγκαῖόν τι κατ' οὐδέτερον τούτων τῶν τρόπων, ἀλλ' ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἄνευ ταύτης εἶναι. Τοῦτο δ' ἐστὶν ὥσπερ ἐξ ὑποθεσεως.

(3) *De par., an.*, I, 1, 3; *Met.*, V, 2. Καὶ αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος ὡς τὸ ἐξ οὗ αἴτια.

(4) *De an.*, II, 4; cf. *Met.*, V, 5; *Phys.*, II, 9.

(5) *An. post.*, II, 11. Τὸ τινῶν ὄντων ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι.

absolument sans raison qu'elle prétendrait au nom de premier principe; c'est par cette raison que la cause finale est aussi appelée sans restriction la cause de la matière(1); car la puissance ou faculté n'est qu'en vertu de l'énergie (2), et ce n'est pas dans la contingence qu'il faut chercher la cause de l'être, mais la cause de la contingence est dans l'être, parce que la contingence n'est qu'en vertu de l'être (3). Il est facile de voir par là comment Aristote s'efforçait d'arriver aussi à la connaissance du matériel, en le ramenant, quant à son principe, à ce qui est conforme à une fin, et par là à l'idée et à la forme; toutefois il faut se rappeler, à ce sujet, que cependant la nécessité où est la fin de se servir d'un moyen qui lui est étranger, n'est point expliquée par là, ce qui fait aussi que dans les choses matérielles il reste toujours quelque chose qui n'est pas complètement soumis à la fin, et qui semble échapper à la connaissance (4).

Nous voyons clairement par ces recherches qu'il faut admettre concurremment les quatres causes, si l'on veut comprendre la pensée qu'Aristote ne perd pas un instant de vue, celle de savoir comment, tout en distin-

---

(1) *Phys.*, II, 9. Καὶ ἄμφω μὲν τῷ φυσικῷ λεκτέαι αἱ αἰτίαι. Μᾶλλον δὲ ἡ τινὸς ἕνεκα· αἴτιον γὰρ τοῦτο τῆς ὕλης, ἀλλ' οὐχ αὕτη τοῦ τέλους.

(2) *Met.*, IX, 8. Τέλος δ' ἡ ἐνέργεια καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται· οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχωσιν, ὁρῶσι τὰ ζῶα, ἀλλ' ὅπως ὁρῶσιν, ὄψιν ἔχουσιν κτλ.

(3) *De gen. an.*, V, 1. Ὥσπερ γὰρ ἐλέχθη κατ' ἀρχὰς ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, οὐ διὰ τὸ γίγνεσθαι ἕκαστον ποιόν τι, διὰ τοῦτο ποιόν τί ἐστιν, ὅσα τεταγμένα καὶ ὡρισμένα ἔργα τῆς φύσεώς ἐστιν, ἀλλὰ μᾶλλον διὰ τὸ εἶναι τοιαδὶ γίγνεται τοιαῦτα· τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῇ γενέσει.

(4) Il résulte du passage cité en dernier lieu, qu'outre l'ordonné et le déterminé dans la nature, Aristote admet encore quelque chose de non-ordonné et d'indéterminé.

guant ces causes, il les concilie ou les compose ordinairement. Il est évident qu'il conçoit la formation du monde par analogie à la production artistique. C'est pourquoi tous les exemples, au moyen desquels il veut rendre sensible le concours des quatre causes, sont pris des œuvres de l'art plastique. Voulez-vous faire une statue, une maison, il faut l'art ou l'artiste, la cause motrice, et tout cela suppose une fin, savoir, l'ouvrage qui doit être fait, lequel, à son tour, exige une forme, une pensée (λόγος), d'après laquelle l'ouvrage soit exécuté. Il faut de plus une matière qui reçoive la forme, cette matière sera l'airain ou la pierre (1). Ces quatre causes doivent également concourir dans les productions de la nature. La semence est comme la matière et l'existence facultative d'où doit résulter l'être vivant; le principe procréateur est comme la force motrice, et la forme générale de l'être vivant doit provenir de la semence, qui indique aussi le but auquel tend le développement du germe (2). Aristote, pour faire passer cette opinion, combat celle qui fait naître le monde du hasard ou de lui-même, en vertu d'une force naturelle aveugle. Car, puisque le hasard n'est qu'une cause accidentelle, et se rattache à ce qui se fait naturellement en vue d'une fin, le monde fût-il dû au hasard, n'en serait cependant pas moins l'œuvre de la nature ou de la raison, qui en serait la cause première et antérieure (3). C'est pourquoi il réfute l'objection qui consiste à dire que les choses naturelles n'arri-

(1) *Met.*, III, 2.

(2) *De part. an.*, I, 1.

(3) *Phys.*, III, 6. Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη αἴτια, ὧν ἂν ἢ νοῦς γένοιτο αἴτιος ἢ φύσις, ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιόν τι γένηται τούτων αὐτῶν, οὐθὲν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιον πρότερον τοῦ καθ' ἑαυτό. ὕστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη καὶ νοῦ καὶ φύσεως· ὥστε εἰ ὅτι μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ αἴτιον τὸ αὐτόματον, ἀνάγκη πρότερον νοῦν αἴτιον καὶ φύσιν εἶναι καὶ αλλῶν καὶ τοῦδε τοῦ παντός. *Met.*, XI, 8.

vent pas en vue d'une fin, puisqu'on ne voit pas la nature motrice former des desseins, en disant que l'art ne forme pas non plus de dessein, ne délibère pas (1). Cette réponse est dictée par l'idée d'un art qui opère en vertu d'une impulsion sans conscience. Enfin, c'est par la même raison qu'il rejette le prétexte qui prétend trouver dans les monstruosités de la nature la preuve qu'il arrive beaucoup de chose sans dessein ; car, dit-il, le hasard est au même titre dans l'art ; l'artiste, quoique faisant tout d'après un but, manque cependant assez souvent ce but ; les monstruosités de la nature doivent de même être considérées comme des méprises de cette nature (2). Toute cette théorie sur les principes du monde ne s'écarte donc pas beaucoup de celle de Platon, elle nous semble de plus correspondre au caractère du peuple grec en général, dont l'esprit s'est particulièrement exercé dans l'art. Ce qu'il y a de propre à Aristote dans cette manière de voir, c'est l'enchaînement étroit de la matière et de la forme, ne considérant la première que comme la possibilité de ce qu'est réellement la seconde, les déterminant par conséquent l'une par l'autre idéalement. Une autre chose qui lui est également propre, c'est qu'il considère la cause motrice comme une force analogue à celle qui se développe dans une matière déjà existante, de la même manière que l'artiste doit posséder une force motrice dans la matière, pour réaliser son idée dans une matière étrangère. Enfin, cette opinion d'Aristote se distingue encore en ce que,

---

(1) *Phys.*, II, 8. Ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον. Καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται.

(2) L. l. Ἁμαρτία δὲ γίγνεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην. Ἔγραψε γὰρ οὐκ ὀρθῶς ὁ γραμματικὸς καὶ ἐπότισεν οὐχ ὀρθῶς ὁ ἰατρὸς τὸ φάρμακον· ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν. Εἰ δή ἐστιν ἔνια κατὰ τέχνην, ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἕνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἕνεκα μέν τινος ἐπιχειρεῖται, ἀλλ' ἀποτυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχει καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς, καὶ τὰ τέρατα ἁματήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του.

plaçant dans toute forme formée une force formatrice, il considérait la fin de l'activité artielle dans le monde, non comme une figure morte ou immobile, mais comme une activité vivante et vivifiante.

Jusqu'ici, nous n'avons appris à connaître les principes de l'être que comme des principes conditionnés, comme des formes qui, liées à une matière, figurent un être, comme des fins d'accord avec la nature de ces êtres et comme des forces motrices dans la matière, dans laquelle il faut toujours supposer qu'elles ont leur existence en vertu d'un autre principe qui unit la forme d'une matière à la matière de cette forme. Une dernière chose cependant reste à rechercher dans toutes les espèces de causes, parce que aucune science n'est possible, s'il y a une infinité de causes qui dépendent les unes des autres (1). Il doit y avoir une matière première ainsi qu'une force motrice première (2). Si les déterminations d'idée concernant la forme et l'être étaient infinies, il n'y aurait aucune détermination d'idées possible, puisque chacune d'elles dépendrait d'une précédente, et que s'il n'y en avait pas une première, toutes les autres ne seraient pas possibles (3). Si nous n'admettions pas un être éternel, distinct du monde sensible, un être immuable, comment l'ordre serait-il possible dans le monde (4)? Il n'y aurait aucune fin dernière, tout bien disparaîtrait par là même, et il n'y aurait aucune raison dans la nature des choses, car la raison fait tout en vue d'une fin, d'un but, et personne n'entreprendrait rien s'il ne pouvait pas arriver à une fin (5). Il résulte encore des

---

(1) *Met.*, II, 2.

(2) *Phys.*, V, 1. Ἐπεὶ δ' ἐστὶ μέν τι τὸ κινοῦν πρῶτον, ἔστι δέ τι τὸ κινούμενον.

(3) *Met.*, II, 2. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τό τί ἦν εἶναι ἐνδέχεται ἀνάγεσθαι εἰς ἄλλον ὁρισμὸν πλεονάζοντα τῷ λόγῳ. Ἀεὶ γάρ ἐστιν ὁ ἔμπροσθεν μᾶλλον, ὁ δ' ὕστερος οὐκ ἔστιν· οὗ δὲ τὸ πρῶτον μὴ ἔστιν, οὐδὲ τὸ ἐχόμενον ἔστιν.

(4) *Met.*, XI, 2; XII, 10.

(5) *Met.*, II, 2. Ἔτι δὲ τὸ οὗ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου

mêmes raisons qu'il doit y avoir une cause motrice première, parce que autrement il faudrait remonter à l'infini, cherchant toujours la cause motrice, sans jamais trouver la science du principe du mouvement (1).

Cette théorie a évidemment son principe fondamental dans l'opinion qui a passé des temps les plus reculés par Platon à Aristote, savoir qu'il faut admettre un principe déterminé et limitant, parce que l'illimité échappe à la science. Mais il y a une difficulté dans le système d'Aristote à faire sentir la nécessité d'une cause première du mouvement, et c'est sans doute la raison pour laquelle il s'étend fort longuement sur cette question, tandis qu'il établit très rapidement, et comme une exigence de la science, la nécessité d'une dernière fin et d'une première forme. Nous rapporterons ici quelques points principaux de sa preuve, quoiqu'ils se trouvent mêlés à certaines théories de sa physique, parce que c'est là une question qui appartient essentiellement aux principes généraux de la science. La difficulté consiste en ce que Aristote envisage la force motrice, quant à la forme et quant à l'espèce, il est vrai, comme une seule chose avec la forme productrice, mais cependant la pose comme une cause qui est dans une autre matière; d'où il résulte nécessairement qu'elle-même est devenue cause par le moyen d'une autre cause motrice. En sorte que la série des causes motrices doit être infinie, comme le temps dans lequel le mouve-

---

ἕνεκα, ἀλλὰ τἆλλα ἐκείνου· ὥς' εἰ μὲν ἔσται τοιοῦτον τὸ ἔσχατον, οὐκ ἔσται ἄπειρον, εἰ δὲ μηθὲν τοιοῦτον, οὐκ ἔσται τὸ οὗ ἕνεκα. Ἀλλ' οἱ τὸ ἄπειρον ποιοῦντες λανθάνουσιν ἐξαιροῦντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν· καίτοι οὐθεὶς ἂν ἐγχειρήσειεν οὐθὲν πράττειν μὴ μέλλων ἐπὶ πέρας ἥξειν. Οὐδ' ἂν εἴη νοῦς ἐν τοῖς οὖσιν· ἕνεκα γάρ τινος ἀεὶ πράττει ὅγε νοῦν ἔχων· τοῦτο γάρ ἐστι πέρας· τὸ γὰρ τέλος πέρας ἐστίν.

(1) L. l.; *Phys.*, VIII, 5. Καὶ ἄνευ μὲν τοῦ πρώτου τὸ τελευταῖον οὐ κινήσει. — — Ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἰέναι τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινούμενον ὑπ' ἄλλου αὐτό· τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστιν οὐθὲν πρῶτον.

ment s'accomplit est lui-même infini (1). On ne voit donc pas comment il est possible de trouver une cause motrice première; mais si la série des causes motrices s'étend à l'infini d'après ces principes, c'est qu'alors on ne fait attention qu'aux êtres sensibles et passagers, aux êtres qui sont en devenir et en mouvement; mais il faut s'élever au dessus de la sphère du contingent et du périssable pour rencontrer les premiers principes. Aristote cherche à faire voir par la contemplation même du sensible, qu'il faut admettre cette sphère supérieure; il s'attache donc à l'idée d'un moteur qui lui-même n'est point mû; nous allons exposer les raisons qui le portent à embrasser cette opinion.

Si l'on voulait admettre, suivant une manière de concevoir ordinaire, que chaque mobile devrait être aussi lui-même en mouvement, il serait alors question de savoir si ce mobile serait animé de la même espèce de mouvement que ce qui est mû par lui, ou s'il se mouvrait d'une autre manière. En entendant le dernier cas de telle sorte que ce qui meut les corps dans l'espace ne fasse que changer, mais sans être mû lui-même dans l'espace, la question reviendrait cependant toujours au premier cas; car, puisque les espèces de mouvemens sont limitées, le mouvoir et l'être-mû devraient tourner circulairement de différentes manières; et, si l'on omet les intermédiaires, pour se transporter d'un seul coup à la cause première, il faudrait toujours que le moteur fût cependant mû de la même manière que le mobile qui en aurait reçu le mouvement. Mais cette hypothèse est absurde; car il s'ensuivrait, si elle était faisable, que celui qui enseigne, le fait de la même manière qu'il a été enseigné lui-même, et en général, que tout serait mobile de la manière dont il est capable de mouvoir; l'architecte serait alors de la pierre propre à bâtir, et le médecin un médicament propre à guérir,

(1) *Met.*, XII, 8.

et tout cela nécessairement (1). Cet argument est sans doute vicieux, mais sa tendance ne doit pas être méconnue. Il est destiné à réfuter la doctrine d'une propagation mécanique du mouvement. C'est pour cela que Aristote y rattache aussi la conséquence qu'il doit y avoir un moteur qui n'est ni mû, ni mis en mouvement par un autre, mais qui est à lui-même le principe de son mouvement.

Or, puisque Aristote voulait faire voir qu'il faut admettre un premier principe non mobile du mouvement, il ne devait pas moins s'opposer à l'opinion mécanique qu'à la théorie dynamique de la nature, qui cherche à expliquer tout ce qui arrive par une force qui est elle-même principe de son mouvement. Voici différentes raisons contre cette théorie. On peut distinguer entre ce qui est mû, ce qui meut, et ce qui sert à mouvoir. Mais ce par quoi quelque autre chose est mise en mouvement, doit lui-même être mû ; si donc il est quelque chose qui soit à elle-même le principe de son mouvement, cette chose doit aussi se mouvoir elle-même (2). De là trois choses à distin-

(1) *Phys.*, VIII, 5. Ἔτι δὲ μᾶλλον τούτων ἄλογον, ὅτι συμβαίνει πᾶν τὸ κινητικὸν εἶναι κινητόν, εἴπερ ἅπαν ὑπὸ κινούμενου κινεῖται τὸ κινούμενον. Ἔσται γὰρ κινητόν, ὥσπερ εἴ τις λέγοι, ὅτι πᾶν τὸ ὑγιαστικὸν καὶ ὑγιάζον καὶ ὑγιαστὸν ἔσται, καὶ τὸ οἰκοδομητικὸν οἰκοδομητόν, ἢ εὐθὺς ἢ διὰ πλειόνων. Λέγω δ' οἷον εἰ κινητὸν μὲν ὑπ' ἄλλου πᾶν τὸ κινητικόν, ἀλλ' οὐ ταύτην τὴν κίνησιν κινητόν, ἣν κινεῖ τὸ πλησίον, ἀλλ' ἑτέραν, οἷον τὸ ὑγιαστικὸν μαθητόν. Ἀλλὰ τοῦτο ἐπαναβαῖνον ἥξει ποτὲ εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος, ὥσπερ εἴπομεν πρότερον· τὸ μὲν οὖν τούτων ἀδύνατον, τὸ δὲ πλασματῶδες· ἄτοπον γὰρ τὸ ἀλλοιωτικὸν αὐξητὸν ἐξ ἀνάγκης εἶναι.

(2) L. l. Ἅπαν γὰρ τὸ κινοῦν τί τε κινεῖ καὶ τινί· ἢ γὰρ αὑτῷ κινεῖ τὸ κινοῦν ἢ ἄλλῳ. — — Ἀδύνατον δὲ κινεῖν ἄνευ τοῦ αὐτὸ αὑτῷ κινοῦντος τὸ ᾧ κινεῖ. Ἀλλ' εἰ μὲν αὐτὸ αὑτῷ κινεῖ, οὐκ ἀνάγκη ἄλλο εἶναι, ᾧ κινεῖ, ἐὰν δὲ ᾖ ἕτερον τὸ ᾧ κινεῖ, ἔστι τι, ὃ κινήσει οὔ τινι, ἀλλ' αὑτῷ, ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν. — — Εἰ οὖν κινεῖται μὲν τοῦτο, μὴ ἄλλο δὲ τὸ κινοῦν αὐτό, ἀνάγκη αὐτὸ αὑτὸ κινεῖν. — — Τὸ δ' ᾧ κινεῖ καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι (sc. ἀνάγκη). Συμμεταβάλλει γὰρ τοῦτο ἅμα καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τῷ κινουμένῳ ὄν. La raison générale en a déjà été expliquée plus haut, sa-

guer, parallèlement à la division à trois parties qui vient d'être faite. La chose mue doit l'être nécessairement, mais il n'est pas nécessaire qu'elle meuve; ce par quoi le mouvement s'exécute doit nécessairement mouvoir, et de plus être mû nécessairement; et enfin, le moteur, en tant qu'il diffère de ce qui lui sert à mouvoir, doit mouvoir, mais il ne doit pas être mû. Or, comme nous voyons, dit Aristote, les deux premiers cas se présenter, il est vraisemblable, pour ne pas dire nécessaire, que le troisième a également lieu (1). La preuve plus stricte en faveur de l'admission de ce troisième cas, se fonde sur une distinction qu'établit Aristote entre les parties du moteur de-soi-même. Il y faut nécessairement reconnaître deux parties, ce qui meut et ce qui est mû; et l'on ne peut pas prétexter qu'une des parties du moteur de-soi-même met l'autre partie en mouvement, et que cette autre partie meut réciproquement la première; car, de cette manière, il n'y aurait pas de premier moteur (2). Aussi est-il impossible que quelque chose se meuve dans toutes ses parties, car autrement il mouvrait et serait mû, enseignerait et serait enseigné sous le même point de vue (3). Il faut, au contraire, distinguer nécessai-

---

voir que le δυνάμει κινητικόν devient un ἐνεργείᾳ κινοῦν. Aristote en donne encore ici une raison particulière.

(1) L. l. Τρία γὰρ εἶναι ἀνάγκη, τό τε κινούμενον καὶ τὸ κινοῦν καὶ τὸ ᾧ κινεῖ· τὸ μὲν οὖν κινούμενον ἀνάγκη μὲν κινεῖσθαι, κινεῖν δὲ οὐκ ἀνάγκη· τὸ δὲ ᾧ κινεῖ καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι. — — Τὸ δὲ κινοῦν οὕτως, ὥστε εἶναι μὴ ᾧ κινεῖ, ἀκίνητον. Ἐπεὶ δὲ ὁρῶμεν τὸ ἔσχατον, ὃ κινεῖσθαι μὲν δύναται, κινήσεως δὲ ἀρχὴν οὐκ ἔχει, καὶ ὃ κινεῖται μέν, ὑπ' ἄλλου δέ, ἀλλ' οὐχ ὑφ' αὑτοῦ, εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι, ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν. Ce passage a besoin d'une rectification qui est faite dans le texte.

(2) L. l. Ὅτι δ' οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν οὕτως, ὥστε ἑκάτερον ὑφ' ἑκατέρου κινεῖσθαι, ἐκ τῶνδε φανερόν· οὔτε γὰρ ἔσται πρῶτον κινοῦν οὐθέν, εἴγε ἑκάτερον κινήσει ἑκάτερον.

(3) L. l. Ἀδύνατον δὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν πάντῃ κινεῖν αὐτὸ ἑαυτό· φέροιτο γὰρ ἂν ὅλον καὶ φέροι τὴν αὐτὴν φοράν, ἓν ὂν καὶ ἄτομον τῷ εἴδει,

rement dans ce qui se meut soi-même, ce qui est posé facultativement, le mobile, et ce qui est posé réellement, l'énergie par laquelle seule la réalité du mouvement est opérée. Or, si ces deux parties doivent être distinguées, l'une sera ce qui est mû, l'autre ce qui meut (1); et cette dernière doit, par le fait même de l'opposition, être regardée comme immobile.

Il résulte de ces preuves qu'Aristote rattachait étroitement l'idée du premier moteur à l'idée d'un être vivant qui se meut lui-même. Le premier moteur est ce qui produit le mouvement dans les êtres vivans et peut être considéré comme une partie de ces êtres. Mais il ne peut résulter clairement de là que le dernier principe du mouvement puisse aussi être conçu comme un être en soi, comme un être réel et distinct. Cependant c'est ce que Aristote croit, par la raison qu'il fait de l'être une catégorie qui sert de base à toutes les autres. Il applique donc aussi ce principe à la question actuelle. Si tout ne doit pas périr, il doit y avoir un être impérissable et qui serve de base à tout ce qui est périssable; mais le mouvement est impérissable ainsi que le temps; il doit donc y avoir un être impérissable (2). Du mouvement impérissable se déduit donc ici la nécessité d'un être immuable. Aristote fait voir qu'on ne pourrait donner aucune explication des phénomènes, si une substance, qui ne produise pas les mouvemens d'une manière purement contingente, ne leur servait pas de fondement; il doit nécessairement y avoir

---

καὶ ἀλλοιοῖτο καὶ ἀλλοιοῖ, ὥστε διδάσκοι ἂν καὶ διδάσκοιτο ἅμα καὶ ὑγιάζοι καὶ ὑγιάζοιτο τὴν αὐτὴν ὑγίειαν.

(1) L. l. Τὸ μὲν ἄρα κινεῖ, τὸ δὲ κινεῖται τοῦ αὐτὸ αὐτὸ κινοῦντος.

(2) *Met.*, XII, 6. Ἐπεὶ δὲ ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἱ φυσικαί, μία δὲ ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον, ὅτι ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον. Αἵ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά. Ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι· ἀεὶ γὰρ ἦν. Οὐδὲ χρόνον κτλ.

un principe moteur, c'est-à-dire un principe qui n'ait pas simplement la faculté de mouvoir ou de ne pas mouvoir, mais dont l'essence consiste dans le fait même de mouvoir; car autrement il pourrait bien arriver une fois qu'il ne mût pas, et le mouvement ne serait pas éternel. Il semble, il est vrai, que tout a une énergie propre, est doué de faculté, mais que tout ce qui a faculté n'a pas énergie, en sorte que l'on pourrait bien admettre que la faculté précède l'énergie; il suivrait de là cependant qu'il est possible que rien ne soit, car ce qui n'existe que facultativement peut aussi ne pas exister. On doit, par conséquent, restreindre le principe, que la faculté précède l'énergie, et reconnaître qu'il n'est valable qu'au sujet des choses qui ont une aptitude pour les opposés; le principe moteur éternel, au contraire, est toujours énergique, et puisqu'il agit en restant toujours le même, soit absolument, soit dans une série de momens déterminés, il reste toujours agissant de la même manière, et par conséquent est immuable (1) ou ne change point, n'est point sujet au mouvement.

De plus, Aristote ne reconnaît qu'*une seule* cause motrice, quand même elle se trouve dans beaucoup de choses qui se meuvent. C'est ce dont notre philosophe, suivant sa manière, donne plusieurs raisons, qui ne sont pas toutes

---

(1) *Phys.*, VIII, 5; *Met.*, l. l. Ἀλλὰ μὴν εἰ ἔσται κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔστι κίνησις. Ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. — — Εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις. Ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος. Ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. Δεῖ ἄρα ἀρχὴν εἶναι τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. — — Καίτοι ἀπορία. Δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι, τὸ δὲ δυνάμενον οὐ πᾶν ἐνεργεῖν, ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν. Ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων· ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι, μήπω δ' εἶναι. — — Ὥστε οὐκ ἦν ἄπειρον χρόνον χάος ἢ νύξ, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ ἀεὶ ἢ περιόδῳ ἢ ἄλλως, εἴπερ πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως.

de la même valeur scientifique. Ainsi, lorsqu'il se fonde sur ce vers d'Homère :

Plusieurs maîtres ne valent rien ; il n'en faut qu'un (1),

il part du principe qu'il est toujours préférable, dans l'explication des phénomènes de la nature, de les dériver, s'il est possible, d'un petit nombre de causes que d'un plus grand ; mais qu'il suffit de n'admettre qu'une cause éternelle et immuable du mouvement (2). Il pénètre plus avant dans le cœur de sa doctrine, lorsqu'il conclut de l'éternité, et par conséquent de la perpétuité du mouvement, à l'unité de sa cause. Car le permanent est un, et le mouvement unique ne peut procéder que d'une cause unique. Si un mouvement devait résulter de plusieurs mouvemens qui auraient plusieurs causes motrices, il faudrait alors une cause motrice qui réunît toutes les autres, qui fût dans toutes, et qui fût en elles le principe de leur mouvement (3). Cependant si cette preuve dépend

---

(1) *Met.*, XII, 10.

(2) *Phys.*, VIII, 6. Εἴπερ οὖν ἀΐδιος ἡ κίνησις, ἀΐδιον καὶ τὸ κινοῦν ἔσται πρῶτον, εἰ ἕν, εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ ἀΐδια. Ἓν δὲ μᾶλλον ἢ πολλὰ καὶ πεπερασμένα ἢ ἄπειρα δεῖ νομίζειν· τῶν αὐτῶν γὰρ συμβαινόντων ἀεὶ τὰ πεπερασμένα μᾶλλον ληπτέον. Ἐν γὰρ τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον, ἐὰν ἐνδέχηται, ὑπάρχειν μᾶλλον. Ἱκανὸν δὲ καὶ εἰ ἕν, ὃ πρῶτον τῶν ἀκινήτων ἀΐδιον ὂν ἔσται τοῖς ἄλλοις ἀρχὴ κινήσεως.

(3) L. l. Δῆλον τοίνυν ὅτι, εἰ καὶ μυριάκις ἔνιαι ἀρχαὶ τῶν ἀκινήτων μέν, κινουσῶν δέ, καὶ πολλὰ τῶν αὐτὰ ἑαυτὰ κινούντων φθείρεται, τὰ δ' ἐπιγίνεται, καὶ τόδε μὲν ἀκίνητον ὂν τόδε κινεῖ, ἕτερον δὲ τοδί, ἀλλ' οὐθὲν ἧττον ἔστι τι, ὃ περιέχει, καὶ τοῦτο παρ' ἕκαστον ὄν, ὅ ἐστι αἴτιον τοῦ τὰ μὲν εἶναι, τὰ δὲ μὴ καὶ τῆς συνεχοῦς μεταβολῆς, καὶ τοῦτο μὲν τούτοις, ταῦτα δὲ τοῖς ἄλλοις αἴτια κινήσεως. — — Φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τοῦδε, ὅτι ἀνάγκη εἶναί τι ἓν καὶ ἀΐδιον τὸ πρῶτον κινοῦν. Δέδεικται γὰρ ὅτι ἀνάγκη ἀεὶ κίνησιν εἶναι· καὶ τὸ ἀεὶ ὂν συνεχές. Τὸ δ' ἐφεξῆς οὐ συνεχές. Ἀλλὰ μήν, εἴ γε συνεχές, μία· μία δ', εἰ ὑφ' ἑνός τε κινοῦντος καὶ ἑνὸς τοῦ κι-

de la physique, Aristote en donne encore une autre qui repose uniquement sur sa théorie générale des principes de l'être. Le moteur éternel, en tant qu'il est en actualité parfaite, et qu'il n'a rien en lui qui ne soit que facultatif, est, quant à son idée, sans aucune matière (1). Mais la matière est le principe de la diversité, et les individus ne diffèrent les uns des autres qu'en ce qu'ils présentent la même forme ou la même espèce dans différentes matières; le moteur éternel, ne participant d'aucune matière, ne peut donc se diviser en aucune pluralité d'êtres individuels. Il ne doit donc y avoir qu'*un seul* monde et *un seul* principe moteur du monde (2).

Il est de la nature de ces preuves de ne pas exprimer parfaitement ce qui conduit Aristote à admettre un moteur immuable du monde. Cette raison ne se développe complètement que dans l'ensemble de tout son système. L'opposition entre la matière et la forme, qui se trouvent réunies dans toutes les choses sensibles, avait besoin d'une dernière raison qui expliquât la réunion de ces deux contraires; mais cette raison ne pouvait être trouvée dans le principe suivant lequel Aristote avait établi l'éternité du mouvement, savoir que toute union de la forme et de la matière suppose une cause motrice qui doit être une forme dans la matière; je dis une forme, afin qu'elle puisse exercer une activité parfaite; je dis dans la matière, afin

---

νουμένου. Εἰ γάρ τι ἄλλο καὶ ἄλλο κινήσει, οὐ συνεχὴς ἡ ὅλη κίνησις, ἀλλ' ἐφεξῆς.

(1) *Met.*, XII, 6. Ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης, ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴ πέρ γε καὶ ἄλλο ἀΐδιον· ἐνεργείᾳ ἄρα.

(2) *Met.*, XII, 8. Ὅτι δὲ εἷς οὐρανὸς φανερόν. Εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἴδει μία ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῷ δέ γε πολλαί. Ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. Τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ· ν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν, ἀκίνητον ὄν

qu'elle puisse agir dans la matière. Le dernier principe du mouvement et de la contingence ou du devenir devait même être conçu comme quelque chose d'impérissable et par conséquent comme une forme pure. Or, toute forme dans la matière, n'apparaît à Aristote que comme une cause médiate ou comme un moyen; elle est ce avec quoi la matière est mue, mais non pas ce qui est mû, et il y a, par conséquent, une série infinie de causes médiates ou moyennes, ce qui n'empêche point cependant d'arriver par l'examen à la cause motrice véritable, qui se sert de toutes les causes matérielles comme de moyens, et qui est le dernier anneau de cette chaîne infinie. De cette manière, la troisième des causes non matérielles se résout pleinement en une seule cause avec les deux autres, puisque la dernière cause motrice est une même chose que la forme et la fin, non seulement quant à l'espèce et quant à la forme, mais aussi quant au nombre et à la matière. C'est ainsi que Aristote s'élève à la pensée de l'unité de la science et de son objet, autant du moins que cette unité est possible dans sa théorie de la matière. La théorie des trois principes non matériels n'a pour but que de faire voir que toute science qui dépasse le sensible n'a qu'un objet qui est saisi diversement dans ses différens rapports aux choses matérielles.

Ceci nous apparaîtra plus clairement encore, si nous suivons plus loin l'idée du premier moteur suivant la doctrine d'Aristote. Nous devons faire observer d'abord qu'Aristote s'accorde à ce sujet avec Platon, en ce que le dernier principe de tous les phénomènes sensibles doit être conçu comme quelque chose d'absolument non-sensible; il est libre et séparé de toute matière et de tout élément sensible (1); complètement exempt de toute contingence,

(1) *Met.*, XI, 2. Οὐσία χωριστὴ παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας καὶ τὰς δεῦρο. — — Χωριστὸν καθ' αὑτὸ καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον. *Ib.*, c. 7; XII, 7. Κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν.

il ne peut être soumis à aucune puissance, mais c'est quelque chose de nécessaire dans son essence simple et immuable, quelque chose qui ne peut être autrement (1); étant immuable et permanent, il n'est pas dans le temps, car il n'en peut être embrassé, ni mesuré, ou être passif en lui de quelque manière que ce soit (2); il n'est pas non plus dans l'espace, car la quantité extensive dans l'espace ne peut lui convenir, puisqu'il est sans parties et indestructible; s'il était étendu, il serait infini ou borné et fini; mais il ne peut être illimité, parce que rien d'étendu ne peut être infini, et qu'en général, rien ne peut être infini en réalité; une grandeur finie ne peut pas non plus lui convenir, puisqu'il met en mouvement le temps infini, et qu'un être fini ne peut posséder une force infinie (3). A ces déterminations négatives du premier moteur se joignent aussi des déterminations positives. S'il n'est pas sensible, il ne doit être pensé que par l'entendement. Mais ce qui peut être pensé par l'entendement est la même chose que l'entendement, ou la raison ou l'esprit, comme on peut appeler aussi l'être suprême et parfaitement connaissant. Car ce qui peut saisir l'être et ce qui est pensable par l'entendement, c'est la raison, et la raison est énergie quand elle saisit cet être, et, par conséquent, ce que la raison semble posséder de divin est plutôt dans la raison que dans un objet pensable (4). Ainsi l'idée du premier

---

(1) *Ib.*, V, 5; **XII**, 7.

(2) *Phys.*, IV, 2. Τὰ ἀεὶ ὄντα ὡς ἀεὶ ὄντα οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ· οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ τοῦ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται το εἶναι αὐτῶν ὑπὸ του χρόνου. Σημεῖον δὲ τούτου, ὅτι οὐ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου, ὡς οὐκ ὄντα ἐν τῷ χρόνῳ.

(3) *Met.*, XII, 7. Δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐθὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστι. Κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον. Οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον κτλ. *Phys.*, VIII, 10.

(4) *Met.*, XII, 7. Ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς· ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. Ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ

moteur présente l'union parfaite de l'objet de la science et de la connaissance scientifique, union qu'Aristote exprime seulement d'une manière différente de celle de Platon ; car, pour lui, Dieu n'est pas l'unité suprême au-dessus de l'être et de la raison, mais la raison même, qui est en même temps l'être, ce qui ne peut être pensé que par l'entendement, qui n'est point composé de forme et de matière, mais simple et n'existe seulement qu'en énergie (1). C'est pourquoi on appelle aussi absolument ce qui est exprimé dans l'idée (2), l'essence des choses, ainsi que l'excellent, la fin de toutes choses (3) ; il réunit au plus haut degré en lui-même tout ce qui peut être objet de la science ; en lui, ce qui connaît et ce qui est connu sont une même chose. Il a par conséquent aussi le sentiment de toute existence, et parce qu'il est la fin de toutes choses, la félicité est son partage ; il est parfait et heureux, non par des biens extérieurs, mais par sa propre nature (4) ; il goûte la jouissance parfaite de la pensée rationnelle constante, que nous ne possédons que par instans, et il la possède aussi à un bien plus haut degré de perfection que nous (5). Son activité en soi est sa vie par

---

δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν. Le rapport difficile de l'ἐκεῖνο et du τούτου me semble devoir être entendu comme je l'ai présenté dans mon texte.

(1) L. l. Νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν · καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη καὶ ταύτης ἡ ἁπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν. Aristote admet deux systœchies, dont les raisons de l'une sont cachées. *Phys.*, III, 2.

(2) *Met.*, XII, 8.

(3) *Ib.*, c. 7. Καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον.

(4) *Polit.*, VII, 1.

(5) *Met.*, l. l. Διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν · οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν, ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον. Ἐπεὶ καὶ ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια τούτου · καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις, αἴσθησις, νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα. Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. — — Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει ὡς ἡμεῖς ποτὲ ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν · εἰ δὲ μᾶλλον ἔτι θαυμασιώτερον.

excellence, sa vie éternelle dans une succession constante; elle consiste uniquement dans son immortalité (1).

Mais ce qu'il y a de plus important pour Aristote dans ces théories, c'est évidemment ce qui résulte en général de la connaissance du principe suprême en faveur de la science. En considérant Dieu comme la raison scientifique, comme la raison contemplative, il rencontre la difficulté qu'il y a à concevoir la pensée véritable créant complètement son objet. La raison ne semble pas être ce qu'il y a de plus élevé, car il y a un autre dominateur au-dessus d'elle, ce qui se pense par la raison, et qui ne produit une vue réelle que dans son contact avec la raison (2). Toutefois cela n'est vrai que de la raison qui doit passer de la faculté à l'énergie; la raison divine, au contraire, pense et ne change point, car elle ne pourrait changer qu'à la condition de se dénaturer et de se mouvoir (3). La raison divine est donc un acte réel d'intelligence, une vue incessante qui n'occasione aucune peine, parce qu'elle n'a pas besoin de passer de la faculté à la réalité. Ce n'est pas non plus une vue qui ait pour objet quelque chose de différent d'elle, et dont elle dépende; c'est, au contraire, une vue en soi, qui ne sort pas d'elle-même. Le meilleur doit penser le meilleur. En Dieu, la pensée n'est pas comme dans d'autres pensées, savoir: la pensée im-

---

(1) L. l. Ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος, φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον ἄριστον. Ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός. *De cœlo*, II, 3. Θεοῦ δὲ ἐνέργεια ἀθανασία, τοῦτο δέ ἐστι ζωὴ ἀΐδιος.

(2) *Met.*, XII, 9. Εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον (οὐ γάρ ἐστι τοῦτο, ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία, νόησις, ἀλλὰ δύναμις), οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη. — — Ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον.

(3) L. l. Δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.

parfaite d'un autre et de soi-même ; mais comme dans les sciences théorétiques, l'idée, la pensée en Dieu, est la chose ou l'objet. De là le mot célèbre d'Aristote, que la pensée divine est la pensée de la pensée (1). Ici, par conséquent, objet et pensée sont une seule chose. Pour ce qui est de la connaissance dans le monde, nous devons remarquer que la connaissance du rationnel, objet de la science, est l'activité divine en nous (2). Aristote suppose ordinairement, d'après les anciens, sans croire nécessaire de le prouver, se contentant seulement de l'indiquer, que la raison est dans l'homme de la même manière qu'en Dieu, puisque toutes choses qui se meuvent elles-mêmes ont aussi leur premier moteur immuable (3) ; il ne goûte pas moins la pensée d'Héraclite que le divin est partout, même dans les choses les moins apparentes (4).

Si, conduit par la nature des choses, nous comparons Aristote à Platon, nous ne remarquons pas une différence essentielle dans la manière dont ils se forment l'idée de Dieu. Dans Platon, la doctrine sur Dieu et sur ses rap-

---

(1) L. l. Καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοῦντι. Ὥστε εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾷν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾷν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον νόησις. Αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις τῆς νοήσεως νόησις. Φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὑτῆς δ' ἐν παρέργῳ, — Ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα ; ἐπὶ μὲν των ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τοτι ἦν εἶναι ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις. *Ib.*, c. 7. Cf. *Magn. mor.*, II, 15, où des objections apparentes sont dirigées contre la théorie de l'intuition de soi-même en dieu.

(2) *De an.*, III, 4. Ἐπὶ μὲν τοῖς ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστι. *Ib.*, c. 7. Τὸ αὐτό ἐστι ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.

(3) *Phys.*, VII, 2 ; VIII, 5. Ἀνάγκη ἄρα τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἔχειν καὶ τὸ κινοῦν, ἀκίνητον δέ.

(4) *De part. an.*, I, 5.

ports avec le monde est beaucoup plus mythique que dans Aristote. Le premier exprime d'une manière assurée sa conviction que Dieu, dans son unité, s'élève au-dessus de tout ce que nous pouvons comprendre; il est au-dessus de la vérité ou de l'être, au-dessus de la raison et de la science : quand donc Platon parle un peu autrement et d'une manière affirmative sur Dieu, et qu'il dit par exemple qu'il est le bien en soi, il ne s'agit là que d'expressions figurées; il lui suffit de reconnaître Dieu dans la multiplicité des idées. Aristote, au contraire, est loin de se contenter d'une exposition mythique; il veut tout revêtir d'une expression scientifique déterminée, ce qui le conduit à appeler Dieu la raison. Mais bientôt cette expression positive ne les atisfait pas, et il se voit forcé d'y ajouter des déterminations négatives; car puisqu'en Dieu toute fin suprême est accomplie, on ne peut lui attribuer l'agir ni le faire. La vertu est purement humaine, mais non divine; le divin est au-dessus de la vertu (1); attribuer à Dieu une sorte de moralité et de vertu, ce serait le peindre indignement; sa félicité, son énergie, puisqu'il ne peut sommeiller comme Endymion, n'est point un agir, mais un connaître; il n'est point la raison pratique, mais la raison théorétique (2). Si nous

---

(1) *Eth. Nic.*, VII, 1; *Magn. mor.*, II, 5. Οὐκ ἔστι θεοῦ ἀρετή· ὁ γὰρ θεὸς βελτίων τῆς ἀρετῆς καὶ οὐ κατ' ἀρετήν ἐστι σπουδαῖος.

(2) *Eth. Nic.*, X, 8. Ἡ γὰρ τέλεια εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη. Τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι· πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεὼν αὐτοῖς; πότερα τὰς δικαίας; ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδιδόντες καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα; ἀλλὰ τὰς ἀνδρείους; ὑπομένοντας τὰ φοβερὰ καὶ κινδυνεύοντας, ὅτι καλόν. Ἢ τὰς ἐλευθερίους; τίνι δὲ δώσουσιν; ἄτοπον δ' εἰ καὶ ἔσται αὐτοῖς νόμισμα ἤ τι τοιοῦτον. Εἰ δὲ σώφρονες, τί ἂν εἶεν; ἢ φορτικὸς ὁ ἔπαινος, ὅτι οὐκ ἔχουσι φαύλας ἐπιθυμίας; διεξιοῦσι δὲ πάντα φαίνοιτ' ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια

examinons les raisons pour lesquelles Aristote refuse la raison pratique à la divinité, nous pourrons remarquer qu'il eût été facile d'élever de semblables difficultés contre la raison théorétique de Dieu. Car ces raisons ne consistent que dans une énumération des incompatibilités qui se révèlent, lorsqu'on vient à concevoir la vie rationnelle de Dieu comme la vie rationnelle de l'homme. C'est là une preuve de la prédilection d'Aristote pour la raison spéculative en comparaison de la raison pratique. Le penchant qu'il avait pour les sciences le séduisit, comme beaucoup d'autres, jusqu'à le rendre partial. C'est aussi une preuve qu'Aristote admettait quelque chose qui surpassait ses forces, puisqu'il voulait réduire l'idée de Dieu dans son unité au sens propre d'une expression positive et intuitive.

Nous trouvons un semblable résultat dans l'étude des formules par lesquelles Aristote s'efforce de rendre sensibles les rapports de la divinité au monde sensible. Il éprouve beaucoup de difficultés à concevoir Dieu comme moteur du monde, et l'on voit bien qu'il cherche à les éluder ou à les vaincre dans ses déterminations sur l'action divine. Il s'est évidemment efforcé de mettre la cause première de toute existence, par toutes les perfections

---

θεῶν. Ἀλλὰ μὴν ζῆν τε πάντες ὑπειλήφασιν αὐτούς· καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν, ὥσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα· τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφῃρημένῳ, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λοίπεται πλὴν θεωρίας; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια μακαριότητι διαφέρουσα θεωρητικὴ ἂν εἴη. *De cœlo*, II, 12. Ailleurs, des πράξεις et des ἔργα sont aussi attribuées à Dieu. *Polit.*, VII, 3, 4; même un ποιεῖν, *De cœlo*, II, 4, et l'εὐδαιμονία est une πρᾶξις ou εὐπραγία, *Polit.*, VII, 3, et ailleurs; de plus, l'ἐνέργεια est souvent confondu avec la πρᾶξις. Cependant, nous ne pouvons voir dans toutes ces déterminations que l'attaque livrée par de nombreuses considérations particulières à une théorie exclusive, attaque qui devient surtout sensible, lorsqu'il s'agit de faire connaître l'action de Dieu dans le monde.

qu'il lui attribue, en rapport plus direct et plus sensible avec les phénomènes, que Platon n'avait pu le faire. Ce qui lui réussit, en tant qu'il considère l'éternelle énergie comme une activité en parfaite réalité; de cette manière, il fait du moins disparaître de cette cause l'opposition entre la contingence et le mouvement, opposition dans laquelle l'unité de toutes les idées avait apparu à Platon; et comme c'est là un point très important pour Aristote, on le voit aussi s'appliquer à faire concevoir le moteur non mû comme n'étant point en repos, car le repos ne convient qu'à ce qui peut passer d'un état à un autre état opposé, du mouvement au repos (1). Mais quoique l'idée de l'énergie semble propre à maintenir jusqu'à un certain point la vérité de la vie dans le sens le plus élevé, et à faire disparaître l'opposition entre l'être et la vie, cependant elle ne suffisait pas pour faire voir comment l'action divine, quoique restant toujours la même, meut cependant sans cesse le monde d'une manière différente, et Aristote se voit par conséquent forcé de distinguer entre l'énergie divine en soi et son énergie par rapport à autre chose (2). Son énergie en soi est sa raison qui se contemple elle-même, et dont le mouvement de la révolution céleste peut être considéré comme l'éternelle et uniforme expression (3). Mais l'expression la plus convenable pour indiquer l'énergie divine par rapport à autre chose, doit être prise dans la manière dont Aristote concilie le mouvement du monde au moyen de Dieu avec l'idée de la fin. Comme Dieu est ce qu'il y a de plus beau et de meilleur, il est aussi ce qui est digne de nos vœux et le connaissable en rapport avec

(1) *Phys.*, III, 2; IV, 12; V, 2.

(2) *Met.*, XI, 2; XII, 6. Εἰ δὴ τὸ αὐτὸ ἀεὶ περιόδῳ, δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν. Εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως. Ἀνάγκη ἄρα ὡδὶ μὲν καθ' αὑτὸ ἐνεργεῖν, ὡδὶ δὲ κατ' ἄλλο κτλ.

(3) L. l.; *Ib.*, c. 7.

le connaître; et ces deux choses ne font qu'une dans le principe premier. Mais le désirable met en mouvement la sensibilité, et le connaissable la raison, tous deux sans être mus; la sensibilité ou ce qui désire et la raison mettent ensuite le reste en mouvement; c'est ainsi que le mouvement du monde et de la nature dépendent d'une cause immuable (1). C'est là une des pensées belles et vraies qu'Aristote trouvait déjà dans Platon, mais qu'il sut mettre en harmonie avec toute sa doctrine, en lui donnant une forme déterminée.

Cette théorie semble donc encore lever une difficulté attachée, suivant la manière de concevoir ordinaire, à l'idée d'un moteur en repos. Le moteur doit être en rapport de passion et d'action avec la chose mue; mais pâtir et agir sont réciproques; ce qui se meut touche ce qui est mû et en est touché. Aristote trouvait que ces propositions générales doivent être restreintes; elles ne sont susceptibles d'application que dans le cas où ce qui meut est susceptible d'être mû ou de pâtir. De là la formule un peu étrange, que le moteur immobile touche, à la vérité, la chose mue, mais n'en est pas touché: c'est ainsi que nous disons même que celui qui nous afflige nous touche sans qu'il soit lui-même touché par nous (2). Mais il reste sans doute encore une autre difficulté; car Aristote dénie même à la forme pure, non seulement la capacité d'être

(1) L. l.; *Met.*, XII,, c. 7. Κινεῖ δὲ ὧδε· τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα· τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. Ἐπιθυμητὸν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. Ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ ἀγαθὸν ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. Ἀρχὴ δὲ ἡ νόησις· νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται. —— Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ. —— Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκη, καλῶς καὶ οὕτως ἀρχή. —— Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

(2) *De gen. et corr.*, I, 6. Ὥστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὄν, ἐκεῖνο μὲν ἂν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δὲ οὐδεν. Φαμὲν γὰρ ἐνιότε τὸν λυποῦντα ἅπτεσθαι ἡμῶν; ἀλλ' οὐκ αὐτοὶ ἐκείνου.

mue, mais, en général, toute faculté, ce qui semble peu d'accord avec son idée du principe suprême auquel il accorde cependant la faculté de mouvoir (1), et même une faculté infinie de mouvoir l'infini d'un mouvement éternel (2). Mais la doctrine d'Aristote à ce sujet se montre encore plus grossière lorsqu'il cherche à déterminer l'action divine dans le mouvement du monde, et qu'il se demande à ce sujet si le premier moteur est au centre ou à la circonférence du monde, pour agir de là sur le monde, et lui imprimer le mouvement. Il se décide pour le dernier cas, par la raison que cette circonférence doit être mue très rapidement, et que ce qui est mû le plus rapidement doit être le plus près du principe moteur (3). Quelque peu disposé que nous soyons à donner un grand poids à de telles expressions, ou à tirer de là des conséquences, il nous semble cependant qu'elles prouvent immédiatement qu'Aristote, en cherchant à s'exprimer positivement et sans détour mythique sur Dieu et sur ses rapports avec le monde, est parvenu à trouver des formules qui représentent sa propre conviction d'une manière plus exacte.

Comme nous sommes arrivé au principe le plus élevé et dernier des théories générales d'Aristote, nous pouvons maintenant rendre un compte rigoureux de leur valeur scientifique. La science, suivant Aristote, a, en général,

---

(1) *Phys.*, VIII, 6. Κινητικὸν δ' ἑτέρου.

(2) *Ib.*, c. 10; *Met.*, XII, 7.

(3) *Phys.*, VIII, 10. Ἀνάγκη δὲ ἢ ἐν μέσῳ ἢ ἐν κύκλῳ εἶναι· αὗται γὰρ αἱ ἀρχαί. Ἀλλὰ τάχιστα κινεῖται τὰ ἐγγύτατα τοῦ κινοῦντος· τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὅλου κίνησις· ἐκεῖ ἄρα τὸ κινοῦν. On admet ordinairement, d'après ce passage, que Dieu, suivant Aristote, est la limite du ciel. *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, III, 218; *Adv. math.*, X, 33. Cependant, on pouvait tout aussi bien en conclure que Dieu est la forme du monde. *I. S. Vater*, *vindiciæ theologiæ Aristotelis*, *Hal.*, 1795, répond victorieusement aux reproches que ce passage a attirés à Aristote.

pour objet de connaître les raisons ou principes des phénomènes. Pour ce qui est des principes de la forme, auxquels, suivant le résultat de nos recherches précédentes, reviennent aussi les principes du mouvement et de la fin, ils se réunissent tous en une cause suprême, en Dieu, et sont aussi parfaitement connaissables dans ce dernier principe. Aristote ne cherche pas seulement à faire voir que nous pouvons parvenir à une représentation semblable à l'objet; il tient de plus que, pour l'esprit vraiment philosophique, la science est adéquate aux choses, et de la même manière que Platon avait trouvé que la réunion de ces deux choses en Dieu constitue la synthèse de l'être et de la science, de même Aristote admet aussi que Dieu est la raison et le percevable. Ce qui veut dire, sans aucun doute, que les principes et l'essence des choses, en tant que celles-ci sont réelles et non simplement facultatives, doivent être d'espèce rationnelle; car ce n'est qu'à cette condition qu'elles peuvent être une seule et même chose avec la raison, et qu'elles peuvent être intelligibles. Mais le connaissable et l'objet de la science ne sont que le réel, et le réel est en même temps le rationnel. Telle est l'expression du contentement de la raison dans son effort scientifique.

Mais, outre le principe formel, il y a encore un principe matériel des phénomènes. Aristote cherche aussi à le rendre accessible à la connaissance, ou du moins à la conscience; car l'âme lui paraît, en quelque sorte, comme contenant en elle-même tout ce qui est; sa science est, pour ainsi dire, la chose sue, sa sensation la chose sentie (1). Aristote réussit en partie, sinon complètement, à rendre le matériel connaissable, en ce que, pour lui, la matière n'est pas absolument l'opposé de la cause ration-

---

(1) *De an.*, III, 8. Ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. Ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά.

nelle du monde, mais cette cause elle-même, quant à la réalité et à l'activité. Dans ce qui a matière se trouve donc facultativement tout ce qui peut être connu de l'entendement (1). Nous avons déjà observé précédemment qu'Aristote ne considère pas la matière comme une cause indépendante de la fin ; il pouvait donc bien dire que rien n'est opposé à la science parfaite et à la cause première (2). La matière, qui est nécessaire au monde, n'est rien de réel ; elle peut très bien s'appeler un non-être, de telle sorte que tout aurait été créé de rien par Dieu (3). Même ce qui est diamétralement opposé à la forme, la privation, paraît être pour Aristote quelque chose de connaissable jusqu'à un certain point ; car elle devient en quelque sorte évidente par son opposé ; c'est ainsi que le noir ou le mal est connu par l'absence de son contraire (4).

Mais cet *en quelque sorte* qu'Aristote emploie si souvent, au lieu d'une affirmation pure et simple, nous fait voir qu'il reste ici je ne sais quoi d'inconnaissable dans les choses. C'est là le point obscur de la doctrine d'Aristote, qu'il cherche, à la vérité, à reculer autant que possible, pour le rendre à peu près insensible en le rapetissant ou en l'éloignant, mais qui reste cependant toujours visible au fond. Tant que quelque chose dans la matière est opposé à la forme, quoique d'une manière relative, il doit y avoir quelque chose d'inconnu. C'est pour cela que Dieu ne pense pas tout tel qu'il est, mais seulement ce

---

(1) *De an.*, III, c. 4. Ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστιν τῶν νοητῶν.

(2) *Met.*, XII, 10.

(3) *De gen. et corr.*, I, 3. Τρόπον μέν τινα ἐκ μὴ ὄντος ἁπλῶς γίνεται, τρόπον δὲ ἄλλον ἐξ ὄντος ἀεί· τὸ γὰρ δυνάμει ὄν, ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὄν ἀνάγκη προϋπάρχειν.

(4) *De an.*, III, 6. — Δηλοῦται ὥσπερ ἡ στέρησις. Καὶ ὅμοιος ὁ λόγος ἐπὶ ἄλλων, οἷον πῶς τὸ κακὸν γνωρίζει ἢ τὸ μέλαν· τῷ ἐναντίῳ γὰρ πως γνωρίζει.

qu'il y a de meilleur et de plus beau (1), et l'âme ne peut pas connaître parfaitement le sensible tel qu'il est, mais elle pense seulement les formes du sensible; car la pierre n'est pas dans l'âme, mais seulement sa forme (2). La matière en soi, étant infinie, ne peut être connue, ni maintenant ni jamais, car elle n'a aucune forme (3); et quoiqu'elle ne soit qu'un moyen dans lequel la réalité de la forme intellectuelle doit être produite, ce moyen n'est cependant pas, en fait, parfaitement convenable à la fin qui s'en sert, car la réalité qui est atteinte reste toujours bien loin de répondre à la fin. A la vérité la matière doit être purement passive, n'avoir aucune puissance, et se laisser faire partout ce qui lui arrive. Mais comment donc se fait-il qu'elle possède cependant une sorte de pouvoir de réaction sur les organisations dans le monde? Qu'est-ce qui fait que toutes ces organisations sont périssables, ou du moins sont soumises à un mouvement qui les fait changer? C'est la nature de la nécessité, qui, précisément, ne permet pas que les choses que Dieu met en mouvement jouissent d'une existence parfaite, et cette nature de la nécessité est pour Aristote la même chose que la matière.

De même qu'une erreur, lorsqu'elle s'est glissée dans l'établissement d'un premier principe, vicie d'ordinaire tout ce qui s'y rattache, semblable à un mal dévorant qui s'étend de plus en plus en tous sens; de même l'opinion de notre philosophe sur la matière, qui devait lui servir à

---

(1) *Met.*, XII, 9.

(2) *De an.*, III, 8. Τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταὐτόν ἐστι, τὸ μὲν ἐπιστητόν, τὸ δὲ αἰσθητόν. Ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. Αὐτὰ μὲν γὰρ δὴ οὔ. Οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.

(3) *Phys.*, III, 6. Διὸ καὶ ἄγνωστον ᾗ ἄπειρον· εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὕλη.

cacher plusieurs points vicieux de son idée sur le monde, ne fait qu'étendre et grossir le mal. Même chose encore de son idée de l'infini dans le monde, tant sous le rapport du temps que sous celui de l'espace. Cet infini est réduit à la matière, et, comme elle, est inconnaissable. Mais ce vice est encore plus sensible dans la manière dont un grand nombre de causes dans la nature ne sont rapportées qu'à la matière, car beaucoup de choses arrivent parce qu'elles sont nécessaires (1); et quand même la fin domine le plus souvent dans les œuvres de la nature, cependant le hasard a aussi sa place dans la formation des choses (2); la connaissance des productions périssables de la nature fait même naître l'idée qu'elles ne peuvent pas toujours participer à l'existence, parce qu'elles sont trop éloignées du principe de l'éternel mouvement (3); à peu près comme si ce principe ne pouvait pas pénétrer le tout dans toutes ses parties avec une égale puissance.

Nous trouvons dans toutes ces idées ce que nous avons déjà remarqué dans Platon, savoir, que dans l'explication du monde, la nécessité se place insensiblement, et d'une manière presque inaperçue, à côté de la force divine et rationnelle. La doctrine d'Aristote ne se distingue de celle de son maître en ce point, qu'en ce qu'elle ne cherche pas, dans la nature des choses subordonnées, le principe de l'imperfection du monde, mais fait subsister éternellement la matière et le devenir à côté de Dieu, sans en chercher la raison. Ainsi, l'activité divine ne doit pas, à la vérité, être restreinte à elle seule, à la contemplation im-

---

(1) *De part. an.*, I, 1.

(2) *Ib.*, c. 5.

(3) *De gen. et corr.*, II, 9. Ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, — τοῦτο δ' ἐν ἅπασιν ἀδύνατον ὑπάρχειν διὰ τὸ πόῤῥω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι κτλ. Cf. *Phys.*, VIII, 10.

muable d'elle-même ; mais Dieu apparaît au contraire dans un rapport un peu étrange aux choses du monde. Car il ne leur donne pas leur faculté d'être et de devenir ; cette faculté est bien plutôt dans la matière ; seulement l'on peut dire que c'est en vertu de l'action divine qu'elles parviennent à une existence, à une réalité déterminée. Et, en cela même, Dieu agit d'une manière presque indifférente : car, lorsqu'il est conçu comme la vie et l'activité parfaite, il est, à la vérité, plus près de la vie dans le monde que le Dieu de Platon ; et quand il est considéré comme le principe moteur des choses, il semble encore s'en approcher de plus près ; mais si nous demandons comment et par quoi il meut le monde, alors on voit cependant qu'il n'agit pas primitivement dans la formation du monde, mais qu'il donne seulement naissance aux formes dans les choses mises en mouvement. Ainsi, quoique la pensée que Dieu, comme bien et désirable, met les choses en mouvement, qu'il en est désiré, soit vraie, il faut avouer néanmoins qu'il manque à cette pensée une détermination qui la complète, s'il ne doit pas plutôt sembler que le monde, quand il désire Dieu, se meut lui-même, que sembler qu'il est mû par Dieu. Nous pouvons admettre les deux choses comme justes et vraies, mais elles manquent d'un lien qui les unisse. Ici, comme dans la doctrine de Platon, nous devons reconnaître qu'il n'était pas donné, au temps de ces hommes, de saisir, dans toute sa vérité, le rapport entre le divin et le cosmique. Tous deux ont cherché à comprendre que toute puissance et toute véritable existence doivent être attribuées à la divinité, sans cependant que la vérité du monde en souffre ; mais tous deux aussi ont été impuissans à développer parfaitement le rapport de ces deux vérités.

Quoi qu'il en soit, c'est cependant un regard profond que celui d'Aristote, qui, partant de l'aperçu clair que la science humaine doit se former des phénomènes et de l'expérience qui en découle, considérait, en conséquence,

le principe suprême de toutes choses comme énergie, activité et vie, mais comme une vie d'une forme immuable, comme une vie qui est en même temps toute essence. Dieu, l'objet de la science, lui apparaît, non comme une perfection morte, non comme une idée séparée de la vie dans le phénomène sensible (1), mais comme un être vivant et cependant accompli. Sans doute ce n'était pas quelque chose d'entièrement nouveau, un grand nombre de philosophes anciens avaient déjà tendu vers ce résultat; Socrate et Platon n'avaient pas eu autre chose en vue. Mais le progrès de la philosophie consiste précisément en ce que quelque chose, qui d'abord était obscur, et dont on n'avait eu, pour ainsi dire, qu'une demi-conscience, acquière enfin une physionomie sûre et déterminée. On peut dire d'Aristote qu'il est le premier de l'école socratique qui ait parfaitement concilié l'idée de l'être et l'idée de la vie, et qui ait ainsi réellement étendu le domaine de la science. L'idée de l'énergie ou de l'entéléchie (2) est

---

(1) Je m'abstiens à dessein des mots: « idée abstraite »; car Aristote aurait bien pu employer cette expression en parlant de Dieu. Aristote distingue τὰ χωριστά, l'insensible du sensible abstrait, et τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ou τὰ ἐν ἀφαιρέσι ὄντα, λεγόμενα, sortes de phénomènes abstraits qui ne présentent aucune forme, et par lesquels il entend principalement ce qui est mathématique; le premier convient à Dieu, mais non le second. On voit que le mot *abstrait* peut être pris dans un sens très différent, et qu'il a été réellement pris ainsi par les philosophes.

(2) J'observerai ici qu'il n'y a aucune différence essentielle dans Aristote entre énergie et entéléchie. Ces deux expressions sont employées très souvent l'une pour l'autre indifféremment. On trouve une explication de l'entéléchie *De an.*, II, 4. Τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια. Il faut se rappeler, dans cette explication, que λόγος, comme idée, et εἶδος, signifient la même chose pour Aristote. Suivant cette explication, l'entéléchie signifierait la forme du matériel; mais elle est trop restreinte: car l'être primitif est aussi appelé entéléchie. *Met.*, XII, 8.

ce qui désigne cette conciliation; elle est propre à Aristote, comme la conception de l'*idée* est propre à Platon (1).

CHAPITRE IV.

PHYSIQUE D'ARISTOTE.

On voit très clairement, par la manière dont Aristote met en tête de toutes ses théories physiques un examen des principes de la nature, que la physique se rattache à la philosophie première, comme déjà le suppose celle-ci. La plupart des livres de physique traitent du moins de ces principes d'une manière moins générale et moins scientifique que dans la philosophie première. Nous n'aurons à nous occuper de ces recherches qu'en ce qui touche le passage des principes généraux de la science à l'étude particulière de la nature.

Il faut rappeler d'abord qu'Aristote, comme on l'a déjà dit, ne croit pas qu'il soit possible de suivre en physique une marche aussi sévère que dans l'exposition développée des principes généraux de la science. Car la physique n'a pas affaire à un objet éternel et immuable, mais au possible dans le devenir et dans le changement (2); la physique est donc plutôt du domaine de l'incertaine

(1) On m'a dit tout récemment, je ne sais déjà plus qui, que plusieurs fois l'on avait pensé que la différence entre Platon et Aristote consiste dans la conception de l'*idée* et dans celle de l'ἀρχή. Mais cette dernière idée est anté-socratique, et n'est pas non plus étrangère à Platon; elle est plus générale et plus indéterminée que l'*idée* de Platon et l'*entéléchie* d'Aristote; elle a donc dû naturellement se former avant ces deux dernières idées.

(2) *Met.*, VI, 1; XI, 7.

opinion que de celui de la science (1). C'est ainsi que devait en juger Aristote, surtout en ce qui regarde les déterminations particulières des raisons de la contingence naturelle. Il ne lui fut pas toujours possible, en effet, d'appliquer les principes généraux de sa physique aux détails des phénomènes. Il observe donc très bien alors que, dans la recherche des lois de la nature, il ne faut pas porter ses regards sur tout, mais seulement sur la majeure partie des choses. Il reconnaît qu'il peut y avoir des exceptions aux lois de la nature qu'il établit, et nous rappelle qu'il ne s'agit pas seulement d'un objet de la science qui soit toujours, mais encore de ce qui arrive le plus souvent (2). Il ne faut jamais perdre de vue cet aveu général d'Aristote, en lisant ses théories sur la physique, afin de ne pas mal juger de la hardiesse avec laquelle il passe d'une connaissance insuffisante de la nature à l'interprétation définitive de ses phénomènes : car, puisqu'en général il avait avoué le faible de sa physique, il pouvait parler hardiment dans les cas particuliers.

L'idée de la nature est pour Aristote l'opposé des idées de la raison et de l'art. La physique ne s'occupe que de ce qui a rapport aux corps; que ce soit quelque chose de corporel en soi, ou quelque chose qui ait un corps, ou le principe d'un corps, ou quelque chose de relatif à un corps (3). L'âme s'enrichit, par ce moyen, de recherches physiques; mais non la raison, celle-ci étant quelque chose de séparable du corporel (4). L'opposition entre le rationnel et le naturel apparaît à Aristote sous deux points

(1) *Anal. post.*, I, 27; cf. *De cœlo*, II, 5, 8, 12.
(2) V. g. *De part. an.*, III, 2.
(3) *De cœlo*, I, 1; III, 1.
(4) *De an.*, I, 1; *De part. an.*, I, 1; *Hist. anim.*, VIII, 1; IX, 1.

de vue. En effet, ce qui a lieu par la raison peut arriver, dans des circonstances semblables, d'une manière différente et opposée; la raison peut faire le bien et le mal : il n'en est pas ainsi du naturel; toute faculté naturelle doit au contraire exercer une activité déterminée, dans des circonstances données (1). Le naturel est donc, en cela, opposé au rationnel, comme le nécessaire est opposé à ce qui peut choisir entre des déterminations contraires. Cependant ce n'est là qu'une distinction incidente dans Aristote; une autre distinction qui lui est plus familière, c'est celle entre la raison et la nature quant à la différence de leurs œuvres. Il considère les ouvrages de la raison comme des œuvres de l'art. Ce qu'il y a de propre dans ces sortes d'ouvrages, c'est qu'ils n'ont pas en eux-mêmes le principe du mouvement et du repos, mais sont mis en repos ou en mouvement par quelque chose qui n'est point eux, tandis que ce qui est l'œuvre de la nature porte en soi le principe du mouvement et du repos (2). De là l'idée qu'Aristote donne pour base à ses considérations sur la nature. La nature est pour lui un principe ou une cause du mouvement ou du repos dans ce qu'elle anime immédiatement et non accidentellement (3). Suivant cette explication, la nature est une force interne qui meut les choses ou les tient en repos, conformément à leur nature;

---

(1) *De interpr.*, 15; *Met.*, IX, 2. Τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι, αἱ δὲ μετὰ λόγου· — — καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δ' ἄλογοι μία ἑνός. *Ib.*, c. 5.

(2) *Phys.*, II, 1. Τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως. Κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ἐστίν, ᾗ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἑκάστης καὶ καθ' ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον. *Met.*, VI, 1; XI, 7.

(3) L. 1. Ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. *Met.*, V, 4; VI, 1; XI, 7; XII, 3.

elle apparaît beaucoup moins à Aristote comme quelque chose qui est dans autre chose, que comme quelque chose en soi, comme un être, une substance. C'est pourquoi il dit d'elle comme de Dieu, qu'elle ne fait rien sans fin (1); qu'elle fuit l'infini (2); qu'elle ne peut pas tout, et que tout ne lui réussit pas (3); il est beaucoup parlé d'elle comme d'une chose active par elle-même. Aristote recherche en conséquence s'il est juste de dire avec les uns que la nature est la matière, ou s'il faut préférer l'opinion de ceux qui prétendent que la nature est la forme, recherches qu'il avait déjà faites sur l'être, ainsi que nous l'avons vu; il décide de la même manière dans les deux cas, c'est-à-dire que la nature est en partie la forme, en partie la matière; qu'elle est cependant plutôt la forme que la matière (4). C'est pourquoi la nature est aussi appelée un être dont l'unité consiste dans la forme d'agrégation, tandis que les élémens, qui sont agrégés, constituent la matière (5). Aristote, dans la contemplation des choses sensibles, est ainsi conduit à quelque chose de général qui, comme être, domine tous les autres êtres; du reste, il fait aussi tous ses efforts pour trouver l'être dans le particulier. Son opinion se distingue à ce sujet de la théorie des idées de Platon, d'abord en ce qu'il franchit tous les degrés intermédiaires des espèces et des genres, et passe ainsi d'un seul coup de ce qu'il y a de plus particulier à ce qu'il y a

---

(1) *De cælo*, I, 4. Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.

(2) *De gen. an.*, I, 1.

(3) *Probl.*, X, 38.

(4) *Phys.*, II, 1. Ἕνα μὲν οὖν τρόπον ἡ φύσις οὕτω λέγεται ἡ πρώτη ἑκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν ἑαυτοῖς κινήσεως ἀρχὴν καὶ μεταβολῆς· ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. — — Καὶ μᾶλλον φύσις αὕτη τῆς ὕλης. *Ib.*, c. 2; *De part. an.*, I, 1.

(5) *Met.*, VII, 17. — Φανείη δ' ἂν καὶ αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἥ ἐστιν οὐ στοιχεῖον, ἀλλ' ἀρχή· στοιχεῖον δ' ἐστὶν εἰς ὃ διαιρεῖται ἐνυπάρχον ὡς ὕλην.

de plus général; ensuite en ce qu'il tient fermement à l'idée que l'être général aussi bien que l'être particulier ne peut être séparé de la matière, que toute recherche physique ne doit pas moins avoir pour objet la matière que la forme (1).

Il est évident qu'Aristote, dans toutes ces théories, ne distingue pas l'idée de la nature, de l'idée de la force cosmique générale. La nature est à ses yeux un principe actif d'existence et de développement dans les choses. C'est pour cette raison que le mouvement éternel dans le monde est aussi appelé une vie de toutes les choses qui sont liées naturellement (2), et qu'Aristote n'est pas éloigné de penser que, dans tout l'univers, circule une chaleur vivifiante, et que tout est en quelque sorte rempli d'âme (3). Et l'on ne s'éloignerait par conséquent pas beaucoup de sa théorie, en lui attribuant l'opinion que la nature et le monde doivent être considérés comme un être vivant (4). Il est vrai qu'il distingue aussi des êtres animés et des êtres inanimés, des êtres vivans et d'autres qui sont sans vie, et qu'il enseigne expressément, au sujet de ces derniers, qu'ils ne se meu-

---

(1) *Phys.*, II, 2.

(2) *Ib.*, VIII, 1. Πότερον δὲ γέγονέ ποτε κίνησις οὐκ οὖσα, πότερον καὶ φθείρεται πάλιν οὕτως ὥστε κινεῖσθαι μηδέν; ἢ οὔτε ἐγένετο οὔτε φθείρεται, ἀλλ' ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν;

(3) *De gen. an.*, III, 11. Γίνεται δ' ἐν γῇ καὶ ὑγρῷ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὑπάρχειν ὑγρόν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τῷ παντὶ θερμότητα ψυχικήν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.

(4) Il est aussi question, *De plantis*, I, 1, d'un ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ζώου, mais cependant d'une manière trop confuse pour qu'on puisse en rien arguer. Son disciple le plus fidèle, Eudème, enseignait clairement d'après les traditions de son maître, que le ciel se meut comme un animal. *Sympl. phys.*, fol. 283 b.

vent pas eux-mêmes, mais qu'ils reçoivent le mouvement du dehors (1); il pense néanmoins que les choses sans vie ont cependant par leur nature un certain mobile en elles-mêmes, puisqu'elles ne se meuvent pas librement, il est vrai, mais cependant pas non plus en vertu d'une puissance étrangère (2); de telle sorte que cette doctrine exprime bien clairement comment la nature générale est considérée comme la force motrice, tandis qu'il y a dans les êtres vivans une force motrice particulière qui a cependant aussi son principe dans la nature universelle. Ainsi donc Aristote dérive les phénomènes de la nature en général d'une force interne, et sa physique est dynamique dans la détermination des causes dernières; mais il n'exclut pas pour cela l'opinion mécanistique dans l'explication des causes subordonnées, ainsi que le prouve sa distinction du mouvement naturel et du mouvement forcé. Le mouvement dynamique est considéré par Aristote comme primitif et supérieur, tandis que le mouvement forcé n'est que dérivé et subordonné, puisqu'il n'a lieu que parce que quelque chose qui se meut naturellement contraint autre chose à se mouvoir contrairement à sa nature (3).

A la tendance dynamique, dans l'explication physique, se rattache, selon Aristote et d'après le caractère de sa philosophie, le point de vue théologique. Tout devenir

(1) V. g. *Phys.*, VIII, 4.

(2) *Eth. Eud.*, II, 8. Τοῦτο (*sc.* τὸ πῦρ) δ' ὅταν κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν καθ' αὑτὸ ὁρμὴν φέρηται, οὐ βίᾳ οὐ μὴν οὐδ' ἑκουσία λέγεται, ἀλλ' ἀνώνυμος ἡ ἀντίθεσις. L'opinion émise dans la *Magn. mor.*, I, 4, est différente de celle qui est exprimée ici. Il n'y attribue aucun ὁρμὴ au θρεπτικὸν et au feu; mais quelque chose d'étranger ne leur est attribué que par rapport à quelque autre chose.

(3) *De cœlo*, II, 3. Ὕστερον δὲ τὸ παρά φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν καὶ ἔκστασίς τὶς ἐστιν ἐν τῇ γενέσει τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν. *Ib.*, c. 13. Εἰ γὰρ μηδεμία φύσει κίνησίς ἐστιν αὐτῶν, οὐδὲ βίαιος ἔσται. *Ib.*, III, 2.

a une fin; et la nature, comme contingence, n'est que la voie qui conduit à la nature (1). Par conséquent, l'investigation la plus importante et la première en physique est celle qui a pour objet les fins, tant celles en faveur desquelles les phénomènes sont produits, que celles qui doivent produire les phénomènes (2). Mais à cette recherche se rattache aussi, suivant des théories déjà développées, celle de la forme, qui constitue l'essence pure et la fin des choses. Toutefois l'idée de la forme n'est pas envisagée aussi purement dans la physique que dans la logique. Tandis que, dans cette partie de la philosophie, la forme, ainsi que nous l'avons vu, indiquait quelque chose de purement spirituel, elle sert au contraire en physique plutôt à représenter la configuration extérieure, la coordination de différentes parties d'un corps de manière à produire une figure déterminée. Il était facile en physique de tomber dans cette confusion d'idées; elle était d'ailleurs naturelle à l'esprit grec : c'est ainsi que Platon confondait aussi le beau avec le bon. Nous en trouverons beaucoup d'exemples dans les théories particulières de la physique d'Aristote, mais qui, du reste, reviennent à considérer la nature comme la cause de l'ordre, c'est-à-dire d'un certain rapport entre les choses (3); la nature comme l'art, a besoin de proportion et de symétrie (4), et la forme

(1) *Phys.*, II, 1. Ἔτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν.

(2) *Ib.*, II, 9; *De part. an.*, I, 1.

(3) *Phys.*, VIII, 1. Ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τῆς τάξεως. — — Τάξις δὲ πᾶσα λόγος. Il y a en grec, dans le mot λόγος, une équivoque qui ne porte pas seulement sur l'expression, mais encore sur la pensée. Aristote joue avec le mot λόγος, rapport, idée, forme, comme nos philosophes avec d'autres expressions ambiguës.

(4) *De gen. an.*, IV, 2. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ δεῖ συμμετρίας πρὸς ἄλληλα. Πάντα γὰρ τὰ γινόμενα κατὰ τέχνην ἢ φύσιν λόγῳ τινί ἐστι.

est considérée comme une force qui tient les élémens en rapport entre eux dans un certain ordre (1).

Or, la forme, telle qu'on la conçoit dans la nature, ne pourrait pas l'être sans matière. Car l'ordre et la symétrie qui doivent être produits dans le tout par la force unissante de la forme, ne sauraient être conçus sans les élémens, qui doivent être liés ensemble par la forme, et les élémens sont la matière de l'être (2). C'est ainsi qu'aux recherches physiques se rattache, quoique d'une manière surbordonnée, la recherche sur la matière. Il s'agit de faire voir qu'un certain phénomène a tel but déterminé; mais ensuite que quelque autre chose a lieu nécessairement en faveur de cette fin (3), et que ce qui est nécessairement est précisément la matière. Beaucoup de choses dans la nature ne servent donc à une fin que d'une manière médiate. Aristote, suivant sa manière, avoue sans détour ici que la nature est quelque chose d'imparfait, qui tend au bien, il est vrai, mais qui est cependant très entravée par l'espèce de moyens qu'elle est forcée d'employer. C'est ce que nous avons déjà remarqué en général; nous ajouterons seulement ici que le principe poursuivi par Aristote, savoir qu'il doit se mêler aux formations de la nature qui se développe une certaine nécessité restrictive, trouve tout naturellement son application en physique. Une preuve du regard profond qu'Aristote avait jeté sur les principes des phénomènes de la nature, c'est qu'il reconnaît comment elle agit artistiquement, non pas avec une conscience parfaite, mais seulement suivant un mobile qu'elle ignore (4); elle

(1) *Met.*, VII, 17, *fin.*

(2) *Ib.*, XIV, 2. Τὰ δὲ στοιχεῖα ὕλη τῆς οὐσίας.

(3) *De part. an.*, I, 1, *fin.* Δεικτέον δ' οὕτως, οἷον ὅτι ἔστι μὲν ἡ ἀναπνοὴ τουδὶ χάριν, τοῦτο δὲ γίγνεται διὰ τάδε ἐξ ἀνάγκης.

(4) *Phys.*, II, 8.

n'est pas divine, mais seulement démonique (1). Aussi le principe qui domine la connaissance humaine est-il valable dans les évènemens de la nature; l'antérieur quant à l'essence, est le postérieur quant à la naissance; la matière sans ordre et la contingence doivent être d'abord, pour que la forme plus parfaite et l'essence de quoi que ce soit puissent en résulter (2). Il est plus facile à la nature ainsi qu'à l'art de produire le mal que le bien; la nature première et imparfaite réussit facilement; mais il n'y a qu'une œuvre pénible qui puisse atteindre la nature avec fin parfaite; le bien ne réussit que rarement à la nature et en dernier lieu seulement (3).

C'est aussi de ce point de vue qu'Aristote doit être compris lorsqu'il compte le hasard parmi les causes actives de la nature. Tout ce qui arrive dans la nature se fait ou en vue d'une fin, ou accessoirement à ce qui a lieu dans ce sens (4). Car, comme la nature ne parfait pas immédiatement son œuvre, beaucoup de choses n'arrivent que pour servir médiatement à sa fin; comme elle tend à une fin déterminée, il se passe en elle autre chose qui ne pouvait pas ne pas être eu égard à cette fin, et cette autre chose est précisément le hasard (5), qui n'arrive pas suivant les lois ordinaires et déterminées pour l'accomplissement

---

(1) *De div. per somn.*, 2. Η γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία.

(2) *De part. an.*, II, 1. Επεὶ δ' ἐναντίως ἐπὶ τῆς γενέσεως ἔχει καὶ τῆς οὐσίας· τὰ γὰρ ὕστερα τῇ γενέσει πρότερα τὴν φύσιν ἐστί, καὶ πρῶτον τὸ τῇ γενέσει τελευταῖον· οὐ γὰρ οἰκία πλίνθων ἕνεκέν ἐστί, καὶ λίθων, ἀλλὰ ταῦτα τῆς οἰκίας· ὁμοίως δὲ τοῦτ' ἔχει καὶ περὶ τὴν ἄλλην ὕλην· — — τῷ μὲν οὖν χρόνῳ προτέραν τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἑκάστου μόρφην.

(3) *Probl.*, X, 38.

(4) *De an.*, III, 12. Ἕνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει, ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἕνεκά του.

(5) *Phys.*, II, 5; *Met.*, X, 8.

des fins, mais qui apparaît comme signe et comme prodige (τέρας). Aristote regarde particulièrement les monstres comme des prodiges; il les considère comme des fautes ou des aberrations de la nature. L'art et la nature peuvent faillir, parce qu'ils n'accomplissent pas leur œuvre par réflexion rationnelle (1). Toutefois Aristote observe expressément que le merveilleux n'arrive que contre les lois ordinaires de la nature, mais non pas contre la nature. Le prodigieux ou merveilleux n'a lieu en général que lorsque la nature, quant à la forme, ne peut maîtriser la nature quant à la matière (2). On voit dans quel sens large l'idée de prodige ou de monstruosité dans la nature est prise ici ; car si nous pouvions dire avec raison, dans le sens d'Aristote, que la nature s'efforce constamment de donner la forme à la matière, et qu'il reste par conséquent toujours dans la nature une certaine matière qui n'est pas encore complètement surmontée par la forme, alors toute la nature, suivant cette opinion, en tant qu'elle se compose d'une matière muable, se convertirait en monstruosités. Aristote n'a pas poussé jusque là son principe; toutefois il étend assez, dans ses recherches physiques particulières, les exceptions à la règle à laquelle se conforme ordinairement la nature; car il regarde déjà comme une monstruosité le défaut de ressemblance de l'enfant au père; et la naissance d'un enfant du sexe féminin n'est non plus, suivant lui, qu'un premier degré de monstruosité, qui résulte de ce que

(1) *Phys.*, II, 8.

(2) *De gen. an.*, IV, 4. Ἔστι γὰρ τὸ τέρας παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Περὶ γὰρ τὴν ἀεὶ καὶ τὴν ἐξ ἀνάγκης οὐδὲν γίνεται παρὰ φύσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μὲν οὕτω γινομένοις, ἐνδεχομένοις δὲ καὶ ἄλλως, ἐπεὶ καὶ τούτων ἐν ὅσοις συμβαίνει παρὰ τὴν τάξιν μὲν ταύτην, ἀεὶ μέντοι μὴ τυχόντος, ἧττον εἶναι δοκεῖ τέρας διὰ τὸ καὶ τὸ παρὰ φύσιν εἶναι τρόπον τινὰ κατὰ φύσιν, ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις.

l'homme, comme principe formateur, a manqué de force dans l'acte de la procréation (1). Ces exceptions s'écartent plus encore de la règle universelle, si l'on examine quelques autres idées analogues. La monstruosité est-elle une espèce de tronquement (2), ou doit-on dire plutôt que le tronquement par nature est une sorte de monstruosité? L'un et l'autre. Dans la monstruosité et dans le tronquement, la forme n'a évidemment pas eu la force suffisante de maîtriser ou de produire la matière. L'idée de tronquement a une bien plus grande extension encore dans Aristote. Non seulement il regarde tout ce qu'il y a de femel dans toute la nature comme mutilé, en comparaison du sexe mâle (3); mais il considère aussi toutes les espèces d'animaux comme des êtres mutilés, tel que la taupe (4). Il faut dire encore qu'il distinguait des animaux plus parfaits et d'autres moins parfaits (5), et qu'il trouvait tous les animaux nains, excepté l'homme (6). Or, de même qu'il y a trop peu de matière dans toutes les formes tronquées, de même, dans une autre espèce de monstruosité, il y a trop de matière dans la nature formée (7). Et Aristote met beaucoup de choses au rang de cette exubérance (περίττωμα) puisqu'il regarde comme en faisant partie, non seulement ce que nous comptons comme un développement inutile, mais même les organes les plus in-

(1) *De gen. an.*, IV, 3.

(2) L. l., *fin.* Καὶ γὰρ τὸ τέρας ἀπηρία τίς ἐστι.

(3) *De gen. an.*, II, 3. Τὸ γὰρ θῆλυ ὥσπερ ἄῤῥεν ἐστὶ πεπηρωμένον. *Probl.*, X, 10.

(4) *Hist. an.*, IV, 8. Πλὴν εἴ τι πεπήρωται γένος οἷον τὸ τῶν ἀσπαλάκων. D'après le traité *De plantis*, I, 1, la plante n'est non plus qu'un être imparfait.

(5) *De gen. an.*, II, 1.

(6) *De part. an.*, IV, 10. Πάντα γὰρ ἐστι τὰ ζῶα νανώδη τἄλλα παρὰ τὸν ἄνθρωπον.

(7) *De part. an.*, IV, 2. Ὥστε δοκεῖν τέρας εἶναι τὴν ὑπερβολήν.

dispensables à la vie. Nous donnerons plus tard une explication à ce sujet. Aristote avoue aussi, à l'occasion de ces développemens, qu'ils n'ont aucune destination, et que, bien que la nature les utilise quelquefois, — semblable en cela à un bon économe qui aime à ne rien perdre (1), — cela n'arrive pas toujours, mais souvent par nécessité seulement (2).

Ce ne sont pas là de simples accidens, des manières de voir occasionnelles d'Aristote, mais elles tiennent évidemment à la direction constante de sa physique. Car, voulant scruter les fins de la nature, il ne pouvait pas manquer d'établir, en dernière analyse, une fin générale de la nature. Tout ce qui n'atteint pas cette fin dut alors être considéré comme imparfait, et comme provenant de ce que la matière ne veut pas se plier complètement à la forme. Mais tout ce qui a ce caractère est seulement exceptionnel; la règle générale, au contraire, d'après laquelle travaille la nature, est la règle du bien, auquel tend sans cesse la nature; mais elle ne l'atteint pas toujours. Il est clair, d'un autre côté, d'après les principes généraux de sa doctrine, qu'Aristote entend cette fin de la même manière que Platon. Les choses de ce monde doivent participer du divin; et plus elles en participent, plus aussi elles atteignent la fin de la nature ou le bien. Mais l'homme est de tous les êtres vivans de la terre le seul qui aime ce qui est bon, parce qu'il est le seul qui participe le plus du divin (3); l'âme est la fin et l'essence du corps (4); les membres du corps ne sont que des organes, et tous ces organes ne sont

---

(1) *De gen. an.*, II, 6.

(2) *De part. an.*, l. I. Περίττωμα — καὶ οὐχ ἕνεκά του. — — Καταχρῆται μὲν οὖν ἐνιότε ἡ φύσις εἰς τὸ ὠφέλιμον καὶ τοῖς περιττώμασιν, οὐ μὲν διὰ τοῦτο δεῖ ζητεῖν πάντα ἕνεκα τίνος. Ἀλλὰ τινῶν ὄντων τοιούτων ἕτερα ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ ταῦτα πολλά.

(3) *De part. an.*, II, 10.

(4) *De gen. an.*, II, 4; *Met.*, VII, 11.

chacun qu'à cause d'une activité productive; mais tout le corps n'est qu'en faveur d'une activité parfaite, qui est l'âme (1). Les âmes du reste des animaux, qui ne portent en elles que des traces incertaines de l'âme humaine, peuvent être comparées aux âmes des enfans (2); le but de la nature n'est donc point parfaitement atteint en elles. Aristote, comme Platon, cherche donc la fin et le centre de la nature terrestre dans l'homme et dans l'homme mâle (3). Tout le reste de ce monde sublunaire n'est, en quelque sorte, que la tentative infructueuse par laquelle la nature cherchait à produire l'homme mâle. Seulement Aristote expose sa pensée d'une autre manière que Platon : car il ne fait pas passer l'homme individuel par la série des êtres naturels dans une vie sans fin; mais, malgré la première apparence du contraire, il dédaigne, beaucoup plus que Platon, l'être particulier, et ne fait consister la fin de la nature universelle qu'à approcher dans l'être particulier, comme son œuvre, tantôt plus, tantôt moins, du genre de vie le plus parfait.

Voilà ce que nous avons cru nécessaire d'établir préliminairement sur les principes généraux d'Aristote, qui règnent dans sa physique. Nous allons passer maintenant aux détails, en ne nous attachant qu'au côté philosophique, négligeant tout ce qui n'est que d'expérience. Aristote, dans ses recherches sur les différentes parties de la

---

(1) *De an.*, I, 3; *De part. an.*, I, 5. Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους. — — Ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν.

(2) *Hist. an.*, VIII, 1. C'est encore une trace du νοῦς et du divin dans les animaux. Cf. *Hist. an.*, IX, 3, 7, *in.*; 17 *in.*; *De gen. an.*, III, 10.

(3) Aristote va jusqu'à dire que les animaux apprivoisés sont plus parfaits que les animaux sauvages. *Probl.*, X, 38. Car l'homme est aussi un animal apprivoisé.

nature, commence par les conditions générales de l'existence naturelle. La nature lui apparaissant comme le principe du mouvement et du repos, mais le repos n'ayant lieu qu'où le mouvement ne peut exister (1), il s'ensuit que le mouvement est la condition de toute la nature (2). Aussi avons-nous déjà vu précédemment qu'il réfute toutes les théories qui tendent à nier le mouvement, par la raison qu'elles nieraient en même temps la nature. Or, il s'agit pour lui de faire voir que le mouvement est possible, et à quelles conditions. Sa théorie de la forme et de la matière lui en fournit les moyens; cependant cette question ne fait pas partie de la physique, mais de la philosophie première; au contraire, les recherches sur le mouvement dans l'espace, dont les corps, objet de la physique, sont animés, sont du domaine propre de cette science.

Le mouvement est pour Aristote l'activité facultative de l'être, en tant qu'il est possible (3). De sorte que le mouvement est un état intermédiaire entre l'existence, quant à la possibilité seulement, et l'activité toute consommée dans laquelle il n'y a plus rien de facultatif. Car le mouvement n'est ni antérieur ni postérieur au moment où ce qui est facultatif se réalise; plus tôt l'être n'est qu'en puissance, plus tard il n'est qu'en réalité (4). C'est pourquoi le mouvement n'appartient ni à la faculté ni à l'énergie: car ce n'est ni ce qui est grand facultativement, ni ce qui est grand réellement qui se meut nécessairement (5). Or, si le mouvement est l'intermédiaire entre la possibilité

---

(1) *Phys.*, III, 2.

(2) *Phys.*, III, 1.

(3) *Phys.*, III, 1; *Met.*, XI, 9. Τὴν τοῦ δυνάμει, ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν, ἐνέργειαν λέγω κίνησιν.

(4) L. l., ll.

(5) *Phys.*, III, 2. Οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων, οὔτε εἰς ἐνέργειάν ἐστι θεῖναι αὐτὴν ἁπλῶς· οὔτε γὰρ δυνατὸν εἶναι ποσὸν κινεῖται ἐξ ἀνάγκης, οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσόν.

et la réalité, ce qui établit la transition de l'un à l'autre, il semble alors appartenir au continu; et comme l'infini apparaît d'abord dans le continu, et que le mouvement suppose aussi l'espace et le temps, qui sont ou limités ou infinis, la recherche du physicien doit aussi pénétrer jusqu'à l'idée de l'infini (1).

Nous avons fait voir précédemment la manière dont Aristote réduit l'idée de l'infini à l'idée de la matière. Nous nous bornerons à montrer ici comment cette théorie se rattache à ses idées d'espace, de mouvement et de temps. L'infini est en rapport avec ces trois idées; il est ou dans l'espace, ou dans le mouvement, ou dans le temps, mais il n'est pas de la même manière dans toutes ces choses, cependant l'existence de l'infini dans l'une est le principe de son existence dans l'autre. Or, le principe d'Aristote, qui éclaire toute son obscure théorie sur cette matière, est que l'infini a d'abord sa raison dans le temps, dans l'infini, dans le mouvement; mais qu'ensuite l'infini a son principe dans le mouvement, dans l'infini, dans l'espace (2). Il était par conséquent nécessaire de faire voir d'abord comment l'infini peut être conçu dans l'espace, et ensuite de déterminer aussi les autres espèces d'infini. L'infini, dans l'espace, ne consiste pas dans l'étendue infinie des corps, car les corps ne peuvent s'étendre à l'infini dans l'espace, puisqu'ils sont terminés par la surface (3). Aristote appelle cette preuve une preuve logique; une preuve physique, au contraire, consiste à

---

(1) *Phys.*, III, 1, 4.

(2) *Phys.*, III, 7. Τὸ δ' ἄπειρον οὐ ταὐτὸν ἐν κινήσει καὶ μεγέθει καὶ χρόνῳ ὡς μία τις φύσις, ἀλλὰ τὸ ὕστερον λέγεται κατὰ τὸ πρότερον· οἷον κίνησις μὲν ὅτι πρότερον τὸ μέγεθος, ἐφ' οὗ κινεῖται ἢ ἀλλοιοῦται ἢ αὐξάνεται· ὁ χρόνος δὲ διὰ τὴν κίνησιν. Même chose presque littéralement. *Met.*, XI, 10 *fin.*; *Phys.*, IV, 12. Ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ μεγέθει ἡ κίνησις, τῇ δὲ κινήσει ὁ χρόνος τῷ καὶ ποσὰ καὶ συνεχῆ καὶ διαιρετὰ εἶναι.

(3) *Phys.*, III, 5; *Met.*, I, 1.

dire qu'un corps infini devrait être, quant à sa qualité, ou composé ou simple. S'il était composé, ses parties simples seraient ou bornées ou infinies; mais si l'une d'elles était infinie, elle rendrait toutes les autres impossibles. On ne peut donc pas non plus admettre qu'il n'y a qu'un corps simple infini. Car la supposition de quelques physiciens, qu'il y a un corps percevable en dehors des élémens, qui réunit en soi tous les élémens, est inadmissible. Cette preuve a son principe dans une opinion d'Aristote, qui devait être supposée dans les premiers principes sur la nature. Mais les autres preuves physiques d'Aristote se rapportent encore plus à cette opinion fondamentale; elles partent des principes, que tout élément tend vers son lieu propre, et qu'il y a dans le monde un haut et un bas, un avant et un arrière, un droit et un gauche naturel (1). Nous ne pouvons donc rien trouver d'essentiel dans ces preuves, si ce n'est un indice de l'enchaînement dans lequel se trouvent les recherches générales sur les principes de la nature avec la physique particulière d'Aristote. Nous devons donc, par cette raison, nous en tenir à l'opinion commune, que ce qui tient à l'espace ou ce qui est corporel ne peut être conçu sans une limitation déterminée. Tel est le principe de sa décision sur ce point, savoir que le monde, comme chose corporelle percevable dans l'espace, doit avoir une grandeur déterminée ou limitée (2). Aristote attaque à ce sujet cette définition de l'infini, que c'est ce hors de quoi rien ne saurait être perçu, soutenant que c'est plutôt ce hors de quoi quelque chose de plus étendu peut toujours être saisi (3); qu'au contraire

(1) L. I., II.

(2) *Phys.*, III, 7. Ὥστε ἐπεὶ ἄπειρον οὐθὲν ἐστι μέγεθος αἰσθητόν, οὐκ ἐνδέχεται παντὸς ὑπερβολὴν εἶναι ὡρισμένου μεγέθους· εἴη γὰρ ἄν τι τοῦ οὐρανοῦ μεῖζον.

(3) *Ib.*, c. 6. Συμβαίνει δὲ τοὐναντίον εἶναι ἄπειρον ἢ ὡς λέγουσιν· οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστι.

ce hors de quoi rien ne peut être saisi est le fini, le parfait et le tout, et que la nature en fait partie, du moins en approche; mais que le fini est ce qui a une fin et une limite (1); que, par conséquent, la nature de l'infini est labile, car l'infini est imparfait (2). Nous retrouvons encore dans Aristote l'opinion qui ne voit que l'indéterminé dans l'infini. Aristote ajoute donc encore à cette opinion générale, cette raison, que l'infini ne peut ni agir ni pâtir, parce que faire et pâtir doivent nécessairement se trouver dans un rapport déterminé (3).

Mais si l'infini dans l'espace ne peut se trouver dans l'étendue, il ne peut être cherché que dans la divisibilité à l'infini. La divisibilité infinie non seulement de l'espace, mais encore de ce qui occupe l'espace, est certainement admise par Aristote, à cause des principes mathématiques, qui ne peuvent être rejetés, attendu qu'ils sont en même temps des principes pour la physique (4). Il affirme donc, en conséquence, que les théories qui admettent quelque chose d'indivisible dans l'espace sont opposées aux principes mathématiques. La preuve, au contraire, que rien dans l'espace n'est indivisible, résulte de la continuité de la grandeur dans l'espace. Deux grandeurs sont, en effet, continues, lorsque les limites de l'une sont aussi les limites de l'autre (5). Mais une semblable gran-

---

(1) L. l. Ἄπειρον μὲν οὖν τοῦτ' ἔστιν οὗ κατὰ τὸ ποσὸν λαμβάνουσιν ἀεί τι λαβεῖν ἔξω ἔστιν· οὗ δὲ μηθὲν ἔξω, τοῦτ' ἔστι τέλειον καὶ ὅλον. — — Τὸ ὅλον δὲ καὶ τέλειον ἢ τὸ αὐτὸ πάμπαν ἢ σύνεγγυς τῇ φύσει ἐστί. Τέλειον δ' οὐθὲν μὴ ἔχον τέλος, τὸ δὲ τέλος πέρας. Cf. *De cœlo*, I, 1.

(2) *De gen. an.*, I, 1.

(3) *De cœlo*, I, 7.

(4) *Phys.*, III, 7; *Met.*, XIII, 6, 9.

(5) *Phys.*, V, 3. Λέγω δὲ εἶναι συνεχές, ὅταν τὸ αὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας, οἷς ἅπτονται, καὶ ὥσπερ σημαίνει τοὔνομα, συνέχηται. Τοῦτο δὲ οὐχ οἷόν τε δυοῖν ὄντοιν εἶναι τοῖν ἐσχάτοιν. Même chose presque mot pour mot, *Met.*, XI, 12.

deur ne peut pas être composée de parties indivisibles : car il faut distinguer, dans les parties qui se limitent les unes les autres, la borne ou la limite de ce qui est terminé ou borné par cette limite (1). Aristote conclut aussi la même chose de ce que toute quantité étendue doit être divisée en d'autres quantités étendues (2). En sorte que l'infinité n'est pas dans la division réelle, mais seulement dans la divisibilité ; elle est seulement possible, mais d'une puissance qui ne peut jamais être réalisée, car l'infini ne peut être atteint. L'infini consiste donc en ce que l'on peut toujours diviser ; qu'une partie déterminée est toujours quelque chose qui a des limites, et d'où l'on peut toujours tirer autre chose, et toujours ainsi (3). De là s'explique l'infinité du plein dans l'espace, en tant non seulement qu'il est conçu anéanti, atome après atome, mais aussi en tant que le plein est formé par l'addition successive des atomes ; car l'addition n'est que le contraire de la soustraction, et si l'on peut toujours soustraire d'un corps, on peut bien concevoir aussi que ce corps a été formé par une addition sans fin (4). L'idée de l'infini est donc toute autre que ne la supposent ceux qui n'ont coutume d'estimer l'infini que comme un tout embrassé, circonscrit, et qui comprendrait tout, par la raison qu'il a quelque ressemblance avec le tout. Car l'infini est la matière de la plénitude de la grandeur étendue, le tout possible mais non réel, un tout et quelque chose de déterminé non en soi mais par rapport à une autre chose,

(1) *Phys.*, VI, 1. Οὐ γὰρ ἔστιν ἔσχατον τοῦ ἀμεροῦς· ἕτερον γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ οὗ ἔσχατον.

(2) *Ib.*, III, 6.

(3) L. l. Ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ τὸ ἄπειρον τῷ ἀεὶ μὲν ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ πεπερασμένον εἶναι, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον. *De gen. et corr.*, I, 3.

(4) L. l.

et il n'embrasse pas mais il est embrassé ; en tant qu'infini, et comme matière, il appartient plutôt à l'idée de la partie qu'à l'idée du tout (1). La forme embrasse la matière, et la forme indivisible donne l'unité à la diversité de la matière. C'est pourquoi, quand même le nombre s'arrête aussi à l'indivisible, à l'unité, on peut cependant le concevoir croissant à l'infini, puisque les divisions de la grandeur étendue vont à l'infini ; mais cette infinité ne s'arrête point, elle croît au contraire comme le temps et le nombre du temps (2).

Il est facile de voir comment le mouvement participe à l'infinité de l'étendue dans l'espace, puisque le mouvement se propage par les parties infinies des corps, et par conséquent est aussi continu que la grandeur qui remplit l'espace lui-même (3). Cependant, pour épuiser autant que possible les nombreuses difficultés que présentent ces recherches, Aristote traite la question de l'idée de l'espace même. Que l'espace soit, c'est un point universellement reconnu : car chacun convient que tout ce qui existe est quelque part, et qu'il n'y a que le non-être qui ne soit nulle part (4). Mais il est plus difficile de déterminer ce que c'est que l'espace. Il est évident que l'espace diffère des choses qu'il contient : car le même lieu est occupé tantôt par l'une, tantôt par l'autre. Il s'agit

---

(5) L. l. Ἐπεὶ ἐντεῦθέν γε λαμβάνουσι τὴν σεμνότητα κατὰ τοῦ ἀπείρου, τὸ πᾶν περιέχον καὶ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχον διὰ τὸ ἔχειν τινὰ ὁμοιότητα τῷ ὅλῳ. Ἔστι γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη καὶ τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ. — — Ὅλον δὲ καὶ πεπερασμένον οὐ καθ' αὑτό, ἀλλὰ κατ' ἄλλο· καὶ οὐ περιέχει, ἀλλὰ περιέχεται, ᾗ ἄπειρον. — — Ὥστε φανερὸν ὅτι μᾶλλον ἐν μορίου λόγῳ τὸ ἄπειρον ἢ ἐν ὅλου.

(2) *Ib.*, c. 7; *Met.*, VII, 8 *fin.*

(3) *Phys.*, IV, 11.

(4) *Ib.*, c. 1, 3

donc de savoir ce qu'est l'espace. Si le mouvement n'avait pas lieu dans l'espace, on ne se demanderait pas qu'est-ce que l'espace (1)? L'espace n'est ni la forme, ni la matière des choses, car il est impossible de séparer l'une et l'autre des choses mêmes; il n'est pas non plus quelque chose qui, comme la matière, soit contenu, mais il est, au contraire, quelque chose qui contient (2). Comme les choses sont dans l'espace, et que l'on peut demander aussi dans quoi se trouve l'espace, il faut distinguer la manière dont l'espace est dans quelque autre chose, et la manière dont autre chose est dans l'espace. On dit que quelque chose est dans un vase ou dans un espace. Mais si quelqu'un demande en quoi donc est l'espace universel, il faut alors entendre la question dans un autre sens, de la même manière que l'on peut demander aussi où se trouve la chaleur ou la santé, à quoi l'on répondrait dans le corps, dans la chaleur (3); car l'espace est comme la limite dans le borné (4). On peut dire, au contraire, que quelque chose est dans un espace, en tant que ce quelque chose est compris dans les limites extrêmes d'une autre chose, avec lesquelles il ne fait point corps, mais qu'il touche seulement. L'espace est donc la limite, non pas du corps qu'il contient, mais du corps contenant, en tant que le corps qui y est contenu est susceptible de mouvement local (5). L'espace est un vase immobile (6), mais ce qu'il contient peut être mû. D'où il suit aussi qu'il n'y a qu'un corps contenu dans un autre

(1) *Phys.*, IV, c. 4.

(2) *Ib.*, c. 2.

(3) *Ib.*, c. 3.

(4) *Ib.*, c. 5. Καὶ ἔστιν ὁ τόπος καὶ ποῦ, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ δέ, ἀλλ' ὡς τὸ πέρας ἐν τῷ πεπερασμένῳ.

(5) *Ib.*, c. 4. Ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι — τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος· λέγω δὲ τὸ περιεχόμενον σῶμα τὸ κινητὸν κατὰ φοράν.

(6) *Ib.*, c. 2, 4.

qui soit dans l'espace, et que le corps qui n'est pas contenu dans un autre n'y est pas. Le ciel n'est compris dans aucun espace ; et il n'y a pour lui, considéré comme un tout, aucun mouvement dans l'espace, quoique ses parties puissent se mouvoir. Le lieu universel dans lequel tout se trouve, apparaît, en conséquence, comme la partie du ciel la plus excentrique du ciel, comme la limite immobile du corps mobile (1). D'où l'on voit qu'Aristote considère l'espace comme quelque chose d'objectif, et qu'il le prend dans un sens tout-à-fait physique. Le fait paraîtra plus sûr encore, si l'on fait attention qu'il décompose l'espace total en ses sphères particulières, et qu'il attribue à chaque sphère une faculté spéciale. La terre est dans l'eau comme dans son lieu naturel ; de même que l'eau dans l'air, que l'air dans l'éther, que l'éther dans le ciel ; mais le ciel n'est pas dans autre chose, et tous ces corps se meuvent vers leur lieu propre (2). C'est pourquoi Aristote considère aussi les différens rapports dans l'espace, particulièrement le haut et le bas, mais aussi l'à gauche et l'à droite, l'avant et l'arrière, non pas simplement comme des rapports des choses à nous, mais comme des rapports qui sont dans la nature même (3) ; il considère l'espace comme quelque chose qui indique un ordre déterminé dans le monde, qui le fonde même en quelque sorte. Car, s'il ne l'envisage pas aussi comme la forme des cho-

---

(1) *Phys.*, IV, c. 5. Καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ οὐρανῷ πάντα· ὁ γὰρ οὐρανὸς τὸ πᾶν ἴσως. Ἔστι δὲ ὁ τόπος οὐχ ὁ οὐρανός, ἀλλὰ τοῦ οὐρανοῦ τι, τὸ ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον τοῦ κινητοῦ σώματος πέρας ἠρεμοῦν.

(2) *Ib.*, c. 1. Ἔτι δὲ αἱ φοραὶ τῶν φυσικῶν σωμάτων καὶ ἁπλῶν οἷον πυρὸς καὶ γῆς καὶ τῶν τοιούτων οὐ μόνον δηλοῦσιν ὅτι ἔστι τι ὁ τόπος, ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν. Φέρεται γὰρ ἕκαστον εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον μὴ κωλυόμενον, τὸ μὲν ἄνω, τὸ δὲ κάτω. *Ib.*, c. 5. Καὶ διὰ τοῦτο ἡ μὲν γῆ ἐν τῷ ὕδατι, τοῦτο δ' ἐν τῷ ἀέρι, οὗτος δ' ἐν τῷ αἰθέρι, ὁ δ' αἰθὴρ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ δ' οὐρανὸς οὐκ ἔτι ἐν ἄλλῳ.

(3) L. II.

ses, cela n'empêche pas que l'espace ne détermine extérieurement cette forme (1) ; et l'on doit avouer par conséquent qu'Aristote ne concevait pas l'idée de l'espace de la manière la plus générale, mais qu'il le constituait dans un rapport vivant avec les relations d'ordre qui forment, suivant lui, l'essence du monde.

Il est naturel, d'après cette manière de voir, qu'il ne puisse concevoir aucun espace sans contenu, un tel espace serait le vide, car le vide est un espace qui n'est rempli par rien, c'est-à-dire dans lequel il n'y a pas de corps (2). Aristote essaie de combattre les raisons par lesquelles on a cru pouvoir admettre un espace vide. L'une des plus puissantes est celle qui est prise du mouvement. On pensait en effet que le mouvement serait impossible si tout était plein, parce qu'il est nécessaire au mouvement qu'il y ait un espace qui puisse recevoir le corps mû ; mais que si tout était plein, il n'y aurait pas d'espace propre à cela, puisque deux corps ne peuvent pas remplir en même temps le même espace. Cette raison cependant ne prouve rien, car il est possible que les corps se cèdent réciproquement de l'espace pour se mouvoir (3). D'un autre côté, l'on considère aussi le vide comme la raison de la chute des corps, d'où l'on conclut leur mouvement. Mais en y regardant de plus près, on trouve que c'est tout le contraire ; car tout mouvement dépend du mouvement naturel. Mais le mouvement naturel ne serait pas s'il devait être dans le vide, parce que, dans le vide, il n'y a pas de différence, et qu'il ne peut par conséquent y avoir ni haut ni bas. Le mouvement ne peut donc pas être dérivé du vide, mais du plein de l'espace (4). On voit comment

(1) Cf. *de cœlo*, IV, 3, 4.

(2) *Phys.*, IV, 7.

(3) L. l.

(4) *Ib.*, c. 8.

l'ordre, dans l'espace, est encore envisagé comme force motrice. Cet argument contre le vide tient plus qu'aucun autre au système d'Aristote, quoique ce philosophe donne encore beaucoup d'autres raisons également destinées à faire voir que la supposition du vide rendrait le mouvement impossible à concevoir. On avait aussi cherché à démontrer l'hypothèse du vide par les opposés, la dilatation et la condensation, l'augmentation et la diminution. Aristote oppose à cette opinion sa théorie de la matière. Le fluide et le solide, le grand et le petit ne résultent pas, suivant lui, de la dilatation et du retrait mécanique de quelque chose de corporel; mais puisque la matière reste la même, ayant en elle la capacité de recevoir des déterminations opposées, tantôt elle est fluide ou petite, tantôt solide ou grande sans qu'il y ait ou qu'il se forme du vide en elle (1). Tels sont les principaux points qu'Aristote croit devoir établir contre la supposition du vide; ils ont seulement pour but de faire voir que le mouvement et le changement peuvent avoir lieu sans qu'il soit nécessaire d'admettre un vide, et ne sont contraires à l'idée du vide qu'en tant que cette idée pourrait être un obstacle à celle de la contingence naturelle. Il ne fait qu'effleurer d'autres points auxquels se rattache ordinairement l'idée du vide; telle l'idée qu'il y a hors du monde un vide qui est comme le lieu dans lequel est le monde; telle encore l'opinion qu'il est nécessaire, pour que toutes les choses ne forment pas un tout continu, qu'il y ait entre elles un espace vide intermédiaire (2). Il pouvait combattre le premier en partant de sa théorie de l'espace, parce que, suivant lui, le monde, la sphère du ciel, n'est pas dans l'espace. Il combattait l'autre point à l'aide de sa théorie, que la forme ou l'énergie des êtres est ce qui les sépare (3).

(1) *Phys.*, IV, c. 9.
(2) *Ib.*, c. 6.
(3) *Met.*, VII, 13. Ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.

A la recherche sur l'infini et l'espace se rattache celle sur le temps, comme troisième condition du mouvement. De la même manière que nous ne demanderions pas ce que c'est que l'espace s'il n'y avait pas de mouvement, de même il n'y aurait pas de temps pour nous si nous ne remarquions pas le changement ou le mouvement, car si nous ne changions pas quant à la pensée, ou si ce changement était inaperçu de nous, nous n'aurions pas l'idée du temps. Si le présent n'était pas différent du passé, et qu'ils ne formassent qu'une seule et même chose, il n'y aurait pas de temps (1). Le temps doit donc être ou le changement, le mouvement lui-même, ou quelque chose qui compète au mouvement. Or, il n'est pas le mouvement lui-même, car le mouvement est dans le corps mû, et partout où il y a mouvement se trouve aussi vitesse ou lenteur plus ou moins grandes, toutes choses qui ne peuvent se dire du temps (2); le temps ne peut donc être que quelque chose qui convienne au mouvement. Comme compétant au mouvement, le temps participe donc de la continuité du mouvement et de la grandeur dans l'espace, en sorte qu'il doit y avoir dans le temps l'avant et l'après, comme dans le mouvement et dans la matière. Nous ne connaissons le temps qu'autant que nous déterminons le mouvement comme avant et après, et que nous déterminons ainsi le temps lui-même, puisque nous en distinguons les parties comme différentes entre elles, et comme séparées par quelque chose d'intermédiaire. L'âme doit donc admettre, pour reconnaître le temps, deux parties dans ce temps, l'une antérieure, l'autre postérieure, lesquelles sont séparées l'une de l'autre par un présent moyen. Le temps est donc le nombre du mouvement suivant l'avant et l'après. C'est ce qui devient plus frappant encore, si l'on considère que nous

(1) *Phys.*, IV, 11.
(2) *Ib.*, c. 10.

jugeons du plus ou du moins par le nombre, et du mouvement plus ou moins grand par le temps. Toutefois le temps n'est pas le nombre par lequel nous comptons, mais le nombre qui est compté, et qui donne la mesure du mouvement (1). On pourrait objecter que le mouvement seul n'est cependant pas mesuré par le temps et n'est pas dans le temps, mais encore le repos. Cependant le temps ne mesure le repos qu'approximativement, puisque le repos n'est que la privation du mouvement, et que la privation du mouvement doit être estimée par la même mesure qui sert à estimer le mouvement (2). Il résulte de l'idée du temps que si le présent n'était pas, le temps ne serait pas; le présent est la limite entre le passé et l'avenir, c'est le lien du temps, il en forme la continuité, il est dans le temps ce que le point est dans l'espace (3). Puisqu'au moyen du présent le temps est un continu, il est donc aussi divisible à l'infini, comme le mouvement et l'espace (4), mais il n'est jamais divisé ainsi en réalité (5). Le présent lui-même peut être conçu comme quelque chose d'indivisible, parce qu'il n'est que limite et non partie du temps (6); ce qui fait qu'Aristote observe contre Zénon, que rien ne peut se mouvoir ni se reposer dans le présent (7). A l'idée du temps correspond donc aussi la théorie que le temps ne serait pas si l'âme n'était pas; en effet, si le temps ne peut-être sans quelque chose qui compte, et si l'âme qui connaît a seule la faculté de compter, le temps ne peut être sans l'âme, excepté

---

(1) *Phys.*, IV, c. 11, 12.

(2) *Ib.*, c. 12.

(3) *Ib.*, 10, 11, 12, 13; VI, 3.

(4) *Ib.*, IV, 12; VI, 1.

(5) *De an.*, III, 6. Ὁμοίως γὰρ ὁ χρόνος διαιρετὸς καὶ ἀδιαίρετος τῷ μήκει.

(6) *Phys.*, VI, 3.

(7) L. l.; *ib.*, c. 8.

seulement qu'il est à peu près comme le mouvement serait sans l'âme (1). Mais nous voyons très clairement ici qu'Aristote considère beaucoup plus l'idée de temps comme une simple représentation, que l'idée d'espace; qu'il cherche au contraire dans l'idée de mouvement l'élément objectif qui tombe sous la représentation dans l'idée de temps. C'est aussi pour cette raison qu'il n'est point de l'avis de ceux qui prétendent que le temps est le mouvement circulaire du ciel, observant que ce mouvement est seulement le meilleur qu'on puisse employer pour mesurer tous les autres mouvemens, parce qu'il est uniforme et très connu (2). Il ne veut donc pas que l'on considère le temps comme une cause de naissance et de mort; seulement il avoue que tout passe dans le temps (3).

Il part donc de ces idées de l'espace du mouvement et du temps pour réfuter les argumens de Zénon contre la conception du mouvement. Nous avons déjà fait connaître la réfutation de cette proposition, que tout ce qui est en mouvement est en même temps en repos. Les autres propositions de Zénon, ou ne sont que des sophismes, ou se fondent sur ce que tout mouvement doit parcourir dans un temps déterminé et borné un espace infini, parce que tout espace se compose d'une infinité de parties. Aristote en appelle au contraire à la distinction entre l'infini quant

---

(1) *Phys.*, IV, 14. Πότερον δὲ μὴ οὔσης τῆς ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὐ, ἀπορήσειεν ἄν τις· ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος, ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲ ἀριθμός. Ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητόν. Εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἢ ψυχὴ ἀριθμεῖν, καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο, ὅ ποτε ὂν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν ἄνευ ψυχῆς εἶναι.

(2) L. l.

(3) *Ib.* c. 13. Οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ταύτην (*sc.* τὴν φθορὰν) ὁ χρόνος ποιεῖ, ἀλλὰ συμβαίνει ἐν χρόνῳ γίνεσθαι καὶ ταύτην τὴν μεταβολήν. Dans le chapitre qui précède, Aristote parle, à la vérité, autrement sur ce sujet, mais aussi d'une manière indéterminée.

à la grandeur, et l'infini quant à la division. Un espace infini quant à la grandeur ne saurait être parcouru dans un temps limité, mais seulement un espace infini quant à la division; et même un espace semblable ne peut être parcouru dans un temps limité, que parce que ce temps limité est lui-même infini quant à la division (1).

Aristote distingue plusieurs sortes de mouvement. Cependant pour déterminer avec plus de netteté ces distinctions, nous devons observer que quand il s'exprime avec précision, il met une différence entre changement et mouvement, de telle sorte, il est vrai, que le mouvement apparaît comme une sorte de changement. Le changement (μεταβολή) peut en effet avoir lieu en passant du non-être à l'être, ou de l'être au non-être, ou de l'être à l'être; les deux premiers cas sont la naissance et la mort, mais sans mouvement, puisque le non-être ne peut être ni en mouvement, ni le but d'un mouvement; de plus, tout mouvement a lieu dans l'espace et en passant d'un opposé à l'autre, mais le non-être n'est pas dans l'espace, et rien n'est opposé à l'être ou à la substance; reste donc simplement le changement, qui consiste à passer de l'être à l'être, et qui est mouvement (2). Aristote cherche à démontrer par les catégories que le mouvement est de trois sortes, puisque le mouvement ne peut avoir lieu en vertu d'au-

---

(1) *Phys.*, VI, 2. Τῶν μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἀπείρων οὐκ ἐνδέχεται ἅψασθαι ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ, τῶν δὲ κατὰ διαίρεσιν ἐνδέχεται. Cf. *Ib.*, VIII, 8. La difficulté de parcourir un temps infini ou un espace infini est ici réduite à ce que l'espace et le temps ne sont infinis que facultativement, et non réellement. Si l'on voulait concevoir l'espace et le temps réellement divisés à l'infini, c'en serait fait de leur continuité, et l'on ferait du point et du présent, principes de cette continuité, deux points, deux présens.

(2) *Phys.*, V, 1, 2. Même chose presque mot pour mot, et en abrégé *Met.*, XI, 11, 12. Ailleurs, cependant, la naissance et la mort sont réputées mouvement. *Cat.*, 11 *in.*; *Phys.*, III, 1.

cune autre catégorie que celle de quantité, de qualité et de lieu. Le mouvement quant à la quantité, est augmentation et diminution. Le mouvement quant à la qualité, est transformation (ἀλλοίωσις), et le mouvement quant au lieu, est le mouvement local ou de translation (φορά), en sorte qu'il y a trois mouvemens et quatre changemens (1). Pour lever tout doute sur cette division, Aristote cherche à faire voir que le changement de qualité est différent des autres espèces de mouvement; car quelque chose peut changer, sans qu'il y ait déplacement ou augmentation ou diminution; de même que quelque chose peut se déplacer, ou être augmenté, ou diminué, sans changer quant à sa propriété (2). Ceci prouve seulement que la qualité n'est pas réductible aux rapports de grandeur ou de lieu. Du reste, la transformation ne se distingue du changement provenant de la naissance ou de la mort, qu'en ce qu'elle ne concerne que les propriétés qui ne tiennent pas à l'être, tandis que le changement dans ce dernier sens, porte sur l'être même (3).

Aristote cherche ensuite à faire voir que de toutes les espèces de changement, le déplacement est le premier. Le changement de propriétés sert nécessairement de base à l'augmentation, quand quelque chose grossit par alimentation, car l'alimentation n'a lieu que par la transformation de la substance alimentaire. Mais la transformation dépend

---

(1) *Phys.*, III, 1; V, 1, 2; *Met.*, XI, 2. Quelquefois l'augmentation et la diminution sont considérées comme deux espèces de mouvement; et alors Aristote compte quatre mouvemens. *De an.*, I, 3. La naissance et la mort sont aussi considérées comme deux mouvemens, et alors Aristote compte six mouvemens. *Cat.*, 11 *in.*

(2) *Cat.*, 11.

(3) *Phys.*, V, 2; *Met.*, XI, 12; XII, 2; *De gen. et corr.*, I, 3, 4. L'ἀλλοίωσις est aussi appelée un κίνησις κατ' εἶδος, mais évidemment dans un sens détourné. *De cœlo*, IV, 3 *in.*

alors de la proximité ou de l'éloignement de ce qui l'opère, puisque tout mouvement est communiqué par contact (1), et que le près et le loin ne changent que par le mouvement de translation. Les différences de qualités se réduisent aussi à la condensation et à la dilatation, puisque le lourd et le léger, le dur et le mou, le chaud et le froid, semblent revenir au plus ou moins dense; mais la condensation et la dilatation sont mélange et démélange, d'où dépendent aussi le naître et le mourir, et le mélange et le démélange ne peuvent avoir lieu sans un déplacement dans l'espace. L'augmentation et la diminution reviennent aussi à un changement dans l'espace (2). On arrive au même résultat en partant du principe, que le mieux possible doit toujours avoir lieu dans la nature; mais comme le mouvement est incessant, le meilleur mouvement est le continu, et ce mouvement ne peut consister que dans un changement de lieu, puisque tous les autres mouvemens ont lieu d'un commencement à une fin ou d'un opposé à l'autre; mais telle n'est point nécessairement la condition du mouvement dans l'espace, qui peut avoir lieu circulairement (3). Si donc il résulte de là que le mouvement dans l'espace tient à un changement antérieur quant à la nature ou à l'essence des choses, il n'en résulte pas moins que c'est un changement quant au temps. Car tout autre changement est précédé de la naissance, à laquelle sont évidemment postérieurs l'accroissement, la transformation, la décadence et la mort; mais si la naissance précède ce mouvement dans l'espace relativement à l'individu soumis à la naissance et à la mort; d'un autre côté cependant, la naissance n'a lieu, en général ou abstraction faite de l'individu, qu'autant que

(1) *Phys.*, III, 2; VII, 2.
(2) *Phys.*, VIII, 7, 9; *De gen. et corr.*, II, 9.
(3) *Phys.*, VIII, 7; V, 4; VI, 10.

le mouvement dans l'espace a eu lieu auparavant, puisque la force productrice est imprimée à la matière (1). Le principe d'Aristote que tout, quant à l'essence, n'est ni antérieur, ni postérieur au temps, aurait ainsi une détermination plus précise. Car il s'ensuit que ce principe n'a d'application par rapport au mouvement dans l'espace, qu'aux êtres qui naissent et qui meurent. Ces êtres tendent à l'éternel principe de la nature, ce qui fait que le mouvement spontané local ne peut avoir lieu que dans les êtres plus accomplis de cette espèce. S'il y a, au contraire, dans la nature quelque chose qui ne soit sujet ni à la naissance ni à la mort, ils n'est susceptible que du mouvement de translation, qui est plus parfait que les autres changemens, en ce qu'il n'entraîne pas nécessairement une métamorphose dans l'existence et l'essence (2).

Tout changement ayant ainsi sa raison dans le mouvement local, la question de savoir comment un changement non interrompu est possible dans le monde, revient, suivant Aristote, à celle de savoir comment un mouvement dans l'espace peut être continuel. A quoi il répond d'après la manière de penser ordinaire des anciens, qu'il cherche seulement à motiver d'une manière plus logique. Le mouvement de la nature, procédant d'une cause première permanente, doit être unique, continu et infini. On pourrait bien concevoir que ce mouvement eût lieu sans fin si une espèce de mouvement succédait à une autre, par le passage alternatif et sans fin de la mort à la vie, par le changement de lieu ou par l'accroissement; mais alors le mouvement ne serait pas un, comme il doit l'être cependant, puisque la cause motrice première est constamment la même. Le mouvement du monde, suivant le premier principe, n'est un qu'à la condition d'avoir lieu dans l'espace. Or, le mouvement

---

(1) *De gen. et corr.*, II, 9; *Phys.*, VIII, 7.
(2) *Phys.*, l. l.; *De cœlo*, IV, 3.

qui a lieu par translation est ou en ligne droite ou en ligne courbe ou mixte. Mais il est clair que ce dernier mouvement ne peut être le premier, car il se résout dans les deux autres qui lui donnent naissance. Mais le mouvement en ligne droite peut s'exécuter ou de bas en haut, ou de haut en bas, ou de gauche à droite ou de droite à gauche, ou d'arrière en avant ou d'avant en arrière, car ce sont les opposés de l'espace. Mais Aristote ne peut considérer aucun de ces mouvemens en ligne droite comme un, constant et infini, puisqu'il limite l'espace du monde. Il ne pourrait y avoir de mouvement infini en ligne droite qu'autant que le mobile, arrivé au terme de sa course, la recommencerait dans un sens opposé; mais alors le mouvement ne serait pas continu, puisqu'il y aurait un intervalle de repos au moment du retour. Le mouvement en ligne courbe, s'il ne s'exécutait pas toujours dans la même direction et qu'il revînt sur lui-même, ne serait pas non plus constant. Il n'y a donc que le mouvement circulaire, qui revient toujours sur lui-même dans une direction semblable, laquelle unit la fin au commencement, qui puisse être constant et un, qui puisse durer autant que le temps (1). L'univers, comme une sphère qui se meut circulairement, est animé d'un mouvement qui revient sur lui-même d'une manière uniforme; et cependant le monde tourne autour de son centre, et reste ainsi dans un certain sens, toujours en repos (2); quoiqu'il ne se déplace point comme tout, ses parties sont cependant en mouvement dans l'espace; de la même manière que l'univers n'est point non plus dans l'espace, mais bien les parties du monde (3).

Aristote concevait le monde comme une sphère, à cause du mouvement circulaire du tout, parce qu'il n'y a ni espace ni vide en dehors du monde, comme il devrait y

(1) *Phys.*, VI, 10; VIII, 8, 9.
(2) *Ib.*, c. 9.
(3) *Ib.*, IV, 5.

en avoir cependant si le monde, se mouvant circulairement, n'avait pas une forme sphérique (1); enfin, par la raison que la forme sphérique était à ses yeux la plus parfaite. Le monde, comme tout, est parfait et ne diffère de l'être parfait absolu qu'en ce qu'il est matériel (2); mais, comme parfait, il est ce en dehors de quoi rien ne peut être. Cette qualité n'appartient point à la ligne ni à la figure rectiligne, puisqu'on peut toujours ajouter quelque chose à l'une et à l'autre, mais seulement au cercle et à la sphère(3). Suivant cette manière de concevoir d'Aristote, le monde se divise en deux parties, dont l'une forme la circonférence et l'autre le centre de la sphère du monde. La première partie est le ciel, celle-ci la terre; le ciel est susceptible du mouvement circulaire parfait, du mouvement premier dont tous les autres ne sont que la conséquence; il est tout près de la cause motrice première. Les anciens, guidés par une juste tradition d'une sagesse primitive, mais défigurée, y avaient cherché le divin; il est d'autant plus digne de notre admiration qu'il est plus éloigné des choses imparfaites au milieu desquelles nous vivons; c'est le contraire de toutes les imperfections que nous remarquons ici bas; la terre est éloignée du premier moteur et ne participe par conséquent du divin que dans une faible proportion (4). La première partie du monde

(1) *De cœlo*, II, 4. Dans cette preuve, Aristote observe qu'il peut cependant y avoir une autre figure curviligne que la sphère, telle que la figure lenticulaire ou la figure ovoïde.

(2) *De cœlo*, I, 1. Ὥς' ἐπεὶ τὰ πάντα καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ τέλειον οὐ κατὰ τὴν ἰδέαν διαφέρουσιν ἀλλήλων, ἀλλ' εἴπερ ἄρα ἐν τῇ ὕλῃ καὶ ἐφ' ὧν λέγονται.

(3) *Ib.*, II, 4. Aristote allègue encore, suivant sa manière, d'autres raisons, mais qui n'ont pas la même importance générale.

(4) *De cœlo*, I, 2. Διόπερ ἐξ ἁπάντων ἄν τις τούτων συλλογιζόμενος πιστεύειεν, ὡς ἔστι τι παρὰ τὰ σώματα τὰ δεῦρο καὶ περὶ ἡμᾶς ἕτερον

peut donc bien s'appeler parfaite, toujours jeune et éternelle (1); mais la terre ne peut recevoir d'aussi beaux noms, elle est plutôt sujette aux alternatives du jeune âge et de la vieillesse (2).

Aristote, pour établir cette opposition entre les deux parties du monde, partit évidemment moins de l'idée du monde que de la connaissance que nous avons de la partie qui est le plus près de nous. Cette différence entre les deux parties de l'univers se rattache sans doute à l'idée du mouvement circulaire du monde; car si le monde se meut circulairement, il doit y avoir un point central en repos; mais il ne résulte pas des principes généraux d'Aristote sur la nature, qu'il regardât ce point central de l'univers comme formé de notre terre, qu'il l'étendît à un corps, et qu'il séparât le ciel de la terre, de manière à imprimer au premier, comme à un être divin, un mouvement éternel. Il ne concluait pas de l'existence de la matière dans le monde la nécessité d'un changement discontinu, allant successivement de la naissance à la mort. Car il enseigne expressément que, s'il y a quelque chose de matériel, il n'est pas nécessaire que ce quelque chose soit sujet à la naissance et à la mort (3). Ce n'est donc que l'expérience

---

κεχωρισμένον, τοσούτῳ τιμιωτέραν ἔχον τὴν φύσιν, ὅσωπερ ἀφέστηκε τῶν ἐνταῦθα πλέον. *Ib.*, II, 1; *Met.*, XII, 8. Παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. Viennent ensuite les additions mythiques destinées au vulgaire, et qui étaient reconnues par les lois. Ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειε καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. *Ib.*, IV, 5. Cf. *De cœlo*, I, 3; *Met.*, I, 3.

(1) *De cœlo*, I, 9.

(2) *Meteorol.*, 1, 14; *Met.*, IV, 5; *De part. an.*, I, 1.

(3) *Met.*, VIII, 1 *fin.*, 4; XII, 2.

d'un changement variable, et qui a lieu d'une manière irrégulière, qui le détermine à mettre la partie du monde que nous habitons en opposition si directe avec le mouvement régulier du ciel. Il trace ainsi lui-même la marche de son investigation. Il part de la connaissance des choses qui sont tantôt en repos, tantôt en mouvement, d'où il est convaincu qu'il doit y avoir un moteur qui ne puisse être ni mû ni non-mû. Mais si le mouvement doit être éternel et continu, fait attesté par la connaissance que nous avons du mouvement des corps célestes (1), il doit y avoir un moteur qui lui-même ne soit pas mû, car il n'y a que l'immuable qui puisse toujours mouvoir de la même manière; mais réciproquement aussi, s'il doit y avoir un mouvement variable, tel que la naissance et la mort, il doit y avoir une autre nature motrice intermédiaire, tout à la fois en mouvement et en changement, et qui, par cette raison, puisse agir de différentes manières en différens temps (2). Trois espèces d'êtres sont donc nécessaires à l'explication de la nature: l'un en dehors de la matière, le non-mû ou Dieu; deux matériels, le ciel, éternel et impérissable, qui ne se meut que dans l'espace, d'une manière uniforme et toujours circulairement; et enfin l'être périssable qui habite la terre.

Aristote faisant dépendre le centre du monde de sa circonférence, il dut, dans sa physique particulière, porter d'abord son attention sur le ciel et y rattacher la théorie de l'ensemble du monde; mais il redescend ensuite à la région terrestre, et traite d'abord de l'existence corporelle des êtres particuliers, rattache enfin à ce traité sa théorie de l'âme. Cette marche est remarquable par les deux directions contraires successivement prises par Aristote: il va d'abord du plus parfait au moins par-

(1) *Met.*, XII, 8.
(2) *Phys.*, VIII, 6.

fait, en descendant graduellement de l'un à l'autre, et en rattachant le second au premier; dans cette direction, sa marche est de haut en bas tant qu'il est question des forces supérieures dans le monde; mais ensuite, lorsqu'il s'agit de la contemplation des êtres terrestres individuels, il s'élève successivement du moins parfait au plus parfait. Nous ne savons pas si Aristote s'est rendu compte de la raison de ce procédé, mais il s'accorde avec son opinion que, dans la sphère supérieure du monde le plus parfait et le principe, quant à l'essence, est aussi le principe ou le commencement quant au temps, tandis que les choses terrestres commencent par le plus imparfait et l'ultérieur quant à l'essence, pour finir par le plus parfait, qui est antérieur quant à l'essence.

Dans le Traité du ciel (1), plus encore que dans d'autres parties de sa physique, Aristote reconnaît la limite de notre connaissance. Quand il traite des différens êtres et des différentes sphères du ciel, il avoue qu'il veut laisser à de plus savans à donner sur ce sujet les notions nécessaires (2). Nous n'avons que peu de connaissance des êtres qui n'ont point eu de commencement et qui n'auront point de fin, parce que très peu de choses de ces êtres frappe nos sens; cependant nous sommes d'autant plus portés à diriger nos recherches sur ce peu, qu'il se rapporte au divin et à ce qu'il y a de plus noble (3). Si petite néanmoins que soit notre expérience sur le céleste, Aristote n'hésite cependant pas à attribuer à cette partie du monde tout ce qui existe de bien; non pas sans doute que cette opinion lui ait été suggérée par l'expérience, mais parce que l'expérience semble la confirmer en quel-

---

(1) Le mot Ciel est pris par Aristote en plusieurs sens; tantôt il signifie l'univers entier, tantôt la partie de l'univers où sont les étoiles, tantôt seulement le ciel des fixes. *De cœlo*, I, 9.

(2) *Met.*, XII, 8.

(3) *De part. an.*, I, 5; *De cœlo*, II, 3, 12.

que sorte, puisque nous voyons qu'il y a dans le ciel un mouvement plus régulier que sur la terre (1). Mais, sans l'expérience même, Aristote ne craint pas de s'abandonner à son opinion sur l'excellence du céleste. Les étoiles du ciel sont des êtres sans vie, qui ont atteint la meilleure destinée (2); il ne fait pas le moindre doute que l'homme n'ait beaucoup moins de divin que les astres (3), d'où il suit déjà que le ciel a une âme et porte en lui le principe du mouvement (4). Et ce mouvement du ciel n'a besoin d'aucun repos, comme en a besoin le mouvement des animaux imparfaits, parce qu'il s'exécute sans peine, et n'occasionne par conséquent aucune fatigue. Car il en est autrement du mouvement du ciel et de celui des individus qui sont sur la terre. Ce dernier mouvement s'exécute en allant d'un opposé à un autre, et en passant de la faculté à l'acte; au contraire, il n'y a pas d'opposition ou de contrariété dans le mouvement circulaire du ciel, et l'acte est constant (5). C'est encore en vertu de cette excellence de la nature du ciel qu'il se meut de droite et à droite. Car Aristote croit que ces idées de rapport de gauche et de droit ont leur importance naturelle, non seulement pour les individus, mais encore pour l'univers, parce que le monde est un être vivant, qui possède un principe de mouvement. Mais,

---

(1) *De cœlo*, I, 1.

(2) *Met.*, l. l. Ἔτι δὲ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ' αὑτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλους δεῖ νομίζειν. *De cœlo*, II, 1. Ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας.

(3) *Eth. Nic.*, VI, 7. Καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον τὰ φανερώτατά γε, ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.

(4) *De cœlo*, II, 2. Ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν. Cf. *Ib.*, c. 1.

(5) *Met.*, IX, 8; *De cœlo*, II, 1. Aristote reconnaît cependant des oppositions dans le mouvement sphérique, *De cœlo*, I, 8; et si le ciel n'est pas immatériel, il n'est pas non plus sans faculté d'où doive provenir l'activité.

comme le mouvement s'exécute de droite, on comprend dès lors pourquoi nous n'habitons pas l'hémisphère supérieur du monde par rapport au ciel, mais l'inférieur (1).

Il n'entre point dans notre plan de rechercher les raisons astronomiques suivant lesquelles Aristote détermine la composition du ciel. En ne considérant que ce qui a pu influer sur sa manière de considérer le monde en général, il suffit de savoir qu'Aristote distingue deux parties du ciel, la sphère supérieure du monde qui en forme les limites, la sphère du ciel dans l'acception la plus stricte du mot, ou la sphère des fixes, et la sphère inférieure, ou plutôt les sphères des planètes, qui étaient au nombre de cinq, suivant les anciens, mais auxquelles Aristote ajoute le soleil et la lune. Le ciel des fixes reçoit immédiatement son mouvement de la cause motrice première ; c'est ce ciel-là qui se meut de droite à droite, et auquel Aristote attribue la plus grande perfection qui soit dans le monde, les planètes n'en ayant qu'une moindre; car elles approchent moins de la perfection (2); elles se meuvent aussi dans une direction opposée et suivant des lignes courbes obliques, puisque leurs sphères ont un mouvement propre, mais sont en même temps dominées par le mouvement du ciel des fixes. C'est pourquoi aussi l'étoile la plus voisine du ciel des fixes se meut moins vite que celles qui en sont plus éloignées (3). Au centre du monde est la terre, qui est de figure sphérique, comme les étoiles, parce que le terrestre tend au centre du monde et s'agglomère pour ainsi dire autour du point central de l'univers (4).

Si l'on veut connaître d'une manière un peu détaillée

---

(1) *De cœlo*, II, 2, 5. Aristote conclut que le mouvement du ciel s'exécute de gauche à droite, parce que c'est le meilleur mouvement; mais ce raisonnement forme évidemment un cercle.

(2) *De cœlo*, II, 12.

(3) *Ib.*, c. 10.

(4) *Ib.*, c. 14.

les raisons en apparence philosophiques qu'Aristote donne des principaux points de ce système du monde, il faut entrer dans sa théorie des élémens. Il les considère en général comme des corps simples. Leur base est la matière, qui est toujours dans une opposition; c'est des oppositions qui se rencontrent dans la matière que résultent les élémens (1), qui, d'après la nature du matériel sur la terre, n'ont rien de stable, mais se transforment entre eux (2); ce qui suppose que les qualités contraires des corps simples ne peuvent être ramenées à la figure mathématique. Aristote ne se moque pas mal de l'opinion opposée, puisqu'il fait voir que, si elle était vraie, il devrait y avoir une opposition entre les figures, comme entre le froid et le chaud, qu'alors les figures mathématiques devraient aussi brûler et échauffer, et qu'une pyramide devrait faire une pyramide, une sphère une sphère, comme le feu produit le feu, à peu près comme si l'on disait qu'un sabre doit produire un sabre, ou une scie une scie (3). Une opinion qui approche de celle-là est aussi celle de ceux qui font résulter toutes les différences physiques d'un élément unique, suivant son degré de condensation ou de dilatation. Car ceux-là font l'air d'un feu condensé, et tout, d'après cette opinion, ne différerait que par proportion; en sorte que si ce qui est plus subtil était feu, l'air serait aussi feu par rapport à l'eau. D'où il résulte visiblement qu'il ne peut y avoir qu'*un seul* élément; les oppositions non graduées dans la nature sont un obstacle à ce qu'il en soit ainsi : ajoutons à cela que l'admission d'un élément unique serait incompatible avec la différence des mouvemens naturels dans le monde, qui jouent un rôle

(1) *De gen. et corr.*, II, 1. Ὥστε πρῶτον μὲν τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν ἀρχή, δεύτερον δὲ αἱ ἐναντιώσεις· λέγω δ' οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης· τρίτον δὲ ἤδη πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τοιαῦτα.

(2) *De cœlo*, III, 6; *De gen. et corr.*, II, 4.

(3) *De cœlo*, III, 8.

important dans la physique d'Aristote (1). Mais d'un autre côté, les élémens ne peuvent pas non plus être en nombre infini ; ce qu'Aristote devait admettre, n'aurait-ce été qu'à cause de son aversion pour l'infini, et par la raison ensuite que le nombre des qualités sensibles est limité, et que les mouvemens naturels doivent aussi être en nombre limité dans le monde (2). Reste donc à admettre plusieurs élémens en nombre fini. Les points auxquels se rattache son hypothèse de quatre ou cinq corps simples se trouvent déjà dans les raisons qu'il oppose aux opinions ci-dessus. D'un côté, ce sont les contraires des qualités sensibles ou physiques ; d'un autre côté, les contraires du mouvement naturel, toutes oppositions qui sont le principe des différences des élémens. Les oppositions des qualités sensibles ou corporelles se réduisent aux oppositions du sensible, puisque tout corps peut être senti : ce sont le froid et le chaud, le sec et l'humide. Or, comme l'opposé ne peut être uni à l'opposé, ces qualités contraires, unies deux à deux, forment quatre espèces de corps simples, le chaud et le sec, le feu ; le chaud et l'humide, l'air ; le froid et le feu, l'eau, et enfin le froid et le sec, la terre (3). Néanmoins Aristote dérive les

---

(1) *De cœlo*, III, 5.

(2) *Ib.*, c. 4.

(3) *De gen. et corr.*, II, 2, 3 ; *Met.*, IV 1, où les qualités sont appelées αἴτια τῶν στοιχείων ; elles s'appellent aussi ἀρχαί, comme les élémens mêmes, *De part. an.*, II, 2 ; *De gen. et corr.*, II, 1. Le sensible est pris pour fondement, parce que le toucher est le premier sens, ainsi que nous le verrons plus tard. L'humide est pour Aristote proprement le fluide, comme le sec est le solide. *De gen. et corr.*, II, 1. Ὑγρὸν δὲ τὸ ἀόριστον οἰκείῳ ὅρῳ, εὐόριστον ὄν· ξηρὸν δὲ τὸ εὐόριστον μὲν οἰκείῳ ὅρῳ, ἀόριστον δέ. Comp. *De part. an.*, II, 2 *in.* Le froid, d'après cette manière de voir, n'est pas l'absence ou la privation de la chaleur. *De part. an.*, II, 2. Τὸ ψυχρὸν φύσις τις, ἀλλ' οὐ στέρησίς ἐστιν, ἐν ὅσοις τὸ ὑποκείμενον κατὰ πάθος θερμόν ἐστι. Et cependant il est considéré

élémens plus ordinairement, et en même temps d'une manière plus complète, de la différence des mouvemens dans le monde. En conséquence de la sphéricité du monde, on y distingue naturellement deux lieux, le centre et la circonférence; ce qui est au milieu est le dessous naturel, ce qui est à la circonférence est le dessus naturel. Il y a donc trois mouvemens principaux dans le monde, le mouvement circulaire, le mouvement de haut en bas, et celui de bas en haut. Or, comme le mouvement naturel précède le mouvement reçu, ces mouvemens principaux doivent aussi avoir lieu d'une manière naturelle avant d'avoir lieu d'une autre manière, et il doit y avoir des corps qui se meuvent naturellement en cercle, comme d'autres qui se meuvent naturellement de bas en haut ou de haut en bas (1). Or, comme aucun des corps simples que nous trouvons sur la terre ne se meut naturellement en cercle, Aristote imagine un cinquième élément qui est antérieur aux quatre autres et plus divin qu'eux, de la même manière que le mouvement circulaire est plus ancien et plus divin que le mouvement en ligne droite. Il l'appelle, suivant une ancienne tradition, l'éther. Cet élément n'a ni pesanteur, ni légèreté, parce qu'il ne tend ni vers le centre, ni en haut. Il n'est soumis à aucune des imperfections auxquelles les autres élémens sont sujets; il est impassible, parce que dans le mouvement circulaire qui lui est propre, il ne rencontre aucune opposition; il n'a en conséquence qu'un mouvement local ou sur place, et non un mouvement d'augmentation ou de diminution, ni un

---

ailleurs comme privation. *De cœlo*, II, 3. Καὶ τῆς στερήσεως πρότερον ἡ κατάφασις· λέγω δ' οἷον τὸ θερμὸν τοῦ ψυχροῦ. Ce qui précède ne s'accorde pas avec cette autre opinion suivant laquelle Aristote ramène le chaud et le froid à la dilatation et à la condensation, *Phys.*, VIII, 7, comme aussi en général avec la distinction des élémens, par rapport à la densité et à la fluidité.

(1) *De cœlo*, I, 2.

mouvement de transformation, de naissance ou de mort. Le ciel et les étoiles en proviennent; comme elles il est éternel; ce que prouvent aussi les traditions, qui n'attestent aucun changement dans le ciel (1). S'il n'y avait que ce seul élément, il n'y aurait ni naissance ni mort, mais seulement mouvement éternel. Mais le centre du monde doit nécessairement être en repos : il doit donc y avoir un corps qui tende naturellement au centre, car les corps prennent naturellement cette direction, puisqu'ils ont aussi naturellement leur repos. Or, ce qui a son mouvement naturel vers le centre, est la terre. Mais s'il y a des contraires, la terre doit aussi avoir le sien; le contraire de la terre est le feu, d'où il suit nécessairement que le feu existe aussi. La terre est ce qui se meut naturellement en bas; le feu a son mouvement naturel de bas en haut; il flotte au-dessus de tous les élémens; tandis que la terre leur sert au contraire de support à tous. Mais s'il en est ainsi, il est nécessaire aussi qu'il y ait deux autres élémens dont l'un serve de fondement à l'autre, et que celui-ci se tienne plus élevé (2). Ces deux élémens moyens, l'eau et l'air, ont leur lieu naturel, l'eau sur la terre et sous l'air, l'air sur l'eau et sous le feu, et ils ont leur mouvement naturel d'après ces lieux naturels. Mais tous ces quatre élémens se transforment entre eux parce qu'ils sont réciproquement passifs et actifs. Par ce moyen, Aristote n'enchaîne que faiblement l'une à l'autre ces deux espèces de dérivations. Des deux contraires qui se rencontrent dans la sensation, l'un est actif, l'autre passif; le chaud et le froid sont actifs et produisent la passion dans l'opposé; au contraire, l'hu-

---

(1) L. l.; *Ib.*, c. 3; II, 7; *Meteor.*, I, 3.

(2) *De cælo*, IV, 5. Ἐπεὶ δ' ἔστιν ἓν μόνον, ὃ πᾶσιν ἐπιπολάζει, καὶ ἕν, ὃ πᾶσιν ὑφίσταται, ἀνάγκη δύο ἄλλα εἶναι, ἃ καὶ ὑφίσταταί τινι καὶ ἐπιπολάζει τινί.

mide et le sec sont passifs, parce que l'humide est ce qui a une limite indéterminée et facilement déterminable; le sec, au contraire, ce qui a une limite déterminée et pas facilement déterminable : le feu et l'air sont donc actifs, parce qu'ils sont chauds; l'eau et l'air, parce qu'ils sont froids; de même aussi le feu et la terre sont passifs, parce qu'ils sont secs; l'air et l'eau, parce qu'ils sont humides; tous les élémens sont donc entre eux actifs et passifs (1). C'est pourquoi nous voyons en eux, au lieu de naissance et de mort, transformation, accroissement et diminution. Les élémens sont aussi pesans et légers; la terre est pesante en tout lieu, parce qu'elle tend en bas; le feu est léger en tout lieu, parce qu'il tend en haut; mais les autres élémens ne sont pesans ou légers que suivant le lieu où ils se trouvent, parce qu'ils peuvent tendre tantôt en haut, tantôt en bas (2).

Après avoir considéré ces doctrines en détail, il nous reste à jeter un coup d'œil sur leur ensemble. Tout dépend ici de l'opinion que le monde est une sphère qui se meut. Le mouvement circulaire de l'éther est d'abord ici nécessaire; mais il faut en séparer ensuite ce qui se repose au centre du monde, la terre, afin que le ciel et l'éther aient sans cesse un mouvement régulier; mais si la terre est nécessaire, le feu ne l'est pas moins; et si la terre et le feu existent, il doit aussi y avoir deux élémens intermédiaires. C'est de l'action et de la réaction réciproques de ceux-ci que résultent la naissance et la mort, et, en général, tout ce qu'il y a d'inconstant et d'irrégulier dans ce monde sublunaire. Il résulte aussi du caractère passager des choses sur la terre, qu'il doit y avoir plusieurs corps dans le ciel, et non seulement le mouvement uniforme du ciel des fixes, mais aussi l'inclinaison oblique du chemin des planètes, qui opèrent le

(1) *Meteor.*, IV, 1, 5.
(2) *De cœlo*, IV, 4.

mouvement irrégulier sur la terre (1). Aristote conçoit donc l'ensemble du monde dans un rapport nécessaire, et l'on ne peut méconnaître que les déterminations particulières acquièrent de la solidité dans ce système, bien qu'elles ne soient qu'artificielles. Aristote joue très gravement un jeu dans lequel le mélange d'une expérience imparfaite et d'idées nécessaires de l'entendement favórise toutes sortes de surprises et d'illusions, mais que nous regardons cependant avec quelque attrait, parce que nous sommes trop loin de ce temps où la physique était dans l'enfance, pour que nous ayons quelque chose à craindre de ces illusions.

Tout, dans les grandes masses du monde, prend la forme circulaire aux yeux d'Aristote. De même que la sphère des fixes, la sphère des planètes, et enfin la terre, sont de forme circulaire, de même l'eau affecte cette forme autour de la terre, où elle ne rencontre sans doute aucun obstacle; ainsi se forme la circonférence de la mer : autour de la sphère de l'eau se dispose ensuite l'air, et autour de l'air, le feu, en sorte que ces deux derniers élémens doivent aussi affecter la forme sphérique, parce que autrement leur rapport avec la sphère de l'eau ne serait pas stable entre eux (2). Il ne

(1) *De cœlo*, II, 3. Νῦν δὲ τοιοῦτόν ἐστι δῆλον, διὰ τίνα αἰτίαν πλείω τὰ ἐγκύκλιά ἐστι σώματα, ὅτι ἀνάγκη γένεσιν εἶναι· γένεσιν δέ, εἴπερ καὶ πῦρ· τοῦτο δὲ καὶ τὰ ἄλλα, εἴπερ καὶ γῆν· ταύτην δ' ὅτι ἀνάγκη μένειν τι ἀεί, εἴπερ κινεῖσθαι ἀεὶ δεῖ. *De gen. et corr.*, II, 9. Ἐπεὶ δὲ ὑπόκειται καὶ δέδεικται συνεχὴς οὖσα τοῖς πράγμασι γένεσις καὶ φθορὰ, φαμὲν δὲ αἰτίαν εἶναι τὴν φορὰν τοῦ γίνεσθαι, φανερὸν ὅτι μιᾶς μὲν οὔσης τῆς φορᾶς οὐκ ἐνδέχεται γίνεσθαι ἄμφω, διὰ τὸ ἐναντία εἶναι. Τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἀεὶ τὸ αὐτὸ πέφυκε ποιεῖν· ὥστε ἤτοι γένεσις ἔσται ἀεὶ ἢ φθορά. Δεῖ δὲ πλείους εἶναι τὰς κινήσεις καὶ ἐναντίας ἢ τῇ φορᾷ ἢ τῇ ἀνωμαλίᾳ· τῶν γὰρ ἐναντίων αἴτια τἀναντία· διὸ καὶ οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς. ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον· ἐν ταύτῃ γὰρ καὶ τὸ συνεχὲς ἔνεστι καὶ τὸ κινεῖσθαι δύο κινήσεις.

(2) *De cœlo*, II, 4; *Meteor.*, II, 2.

faut cependant rien chercher de pur dans ces sphères ; ainsi l'air et le feu qui sont autour de la terre ne sont pas précisément air et feu (1). Mais il se forme dans le changement continuel de la sphère terrestre beaucoup de mélanges impurs, qui peuvent servir à expliquer les phénomènes aériens. La mer n'est pas non plus une eau pure, comme on peut déjà s'en apercevoir à son goût salé et amer ; c'est moins là le principe que la fin de l'eau, et Aristote la compare aux sécrétions animales (2).

Nous voyons par là qu'il considère aussi la terre comme un être vivant, et cette opinion ressort d'autant plus qu'il fait dériver le retrait et l'empiètement de la mer, par rapport au continent, du changement que l'intérieur de la terre éprouve, semblable en cela aux plantes et aux animaux, en passant de la jeunesse à la vieillesse, avec cette différence seulement que toute la terre n'est pas en même temps vieille ou jeune, mais quelques unes de ses parties seulement (3). Evidemment Aristote conçoit par là toute la nature comme un être vivant, puisque les corps simples et les élémens, en apparence inanimés, ne sont pour lui que comme des parties organiques de la terre. Il accorde aussi à l'air une vie, une naissance et une mort ; ce qui n'est assurément pas indépendant de la vie de l'univers (4). Tout se tient dans le monde, et l'inférieur le moins bon dépend du supérieur et du meilleur. C'est ainsi que la sphère terrestre est régie par les sphères supérieures des étoiles et la sphère de la mer, des vents, qui

---

(1) *Meteor.*, I, 3. Ce qu'Aristote appelle feu n'est pas en général ce que nous appelons ordinairement ainsi ; mais c'est un excès du feu et une sorte d'ébullition.

(2) *Ib.*, II, 2.

(3) *Ib.*, I, 14. Ἀρχὴ δὲ τούτων καὶ αἴτιον, ὅτι καὶ τῆς γῆς τὰ ἐντός, ὥσπερ τὰ σώματα τὰ τῶν φυτῶν καὶ ζώων, ἀκμὴν ἔχει καὶ γῆρας κτλ.

(4) *De gen. an.*, IV, 10.

font partie de la sphère de l'air; mais les vents dépendent à leur tour des sphères de la lune et du soleil. Mais, puisque la sphère terrestre dépend de toutes les sphères supérieures, elle doit être d'autant moins régulière dans ses mouvemens, par la raison qu'un grand nombre de causes exercent sur elle tantôt une influence, tantôt une autre (1). Suivant cette manière de voir, toute sphère supérieure est cause motrice de l'inférieure, et celle-ci est une espèce d'organe de celle-là; tout cependant se meut encore avec ordre jusqu'à ce que l'on arrive à la région sublunaire, où a lieu le mouvement irrégulier. A cette théorie se rattache aussi la pensée que chacune des sphères inférieures est à la sphère supérieure comme la matière à la forme; car la force motrice est la forme, et ce qui est mu, la matière (2). Cette pensée s'exprime aussi, mais cependant d'une manière moins pure, en disant que la sphère supérieure embrasse l'inférieure; et comme aux idées du plus ou du moins parfait se mêlent les idées du plus ou du moins corporel, Aristote se forme l'opinion que les sphères supérieures, étant plus légères, seraient aussi moins matérielles et moins parfaites que les inférieures, qui sont plus pesantes et plus matérielles (3). Nous ne pouvons cependant plus trouver que cette manière de voir en parfaite harmonie avec les théories générales d'Aristote, parce qu'elle semble ne faire de la différence entre la forme et la matière qu'une différence en degrés.

---

(1) L. l.; *Meteor.*, I, 2.

(2) *De cœlo*, IV, 3. Τὸ εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὑτοῦ εἶδός ἐστι φέρεσθαι. Ἀεὶ γὰρ τὸ ἀνώτερον πρὸς τὸ ὑφ' αὐτὸ ὡς εἶδος πρὸς ὕλην οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα.

(3) *Ib.*, c. 4; *Phys.*, IV, 5; *Meteor.*, IV, 1. Tous les autres élémens sont matière de feu, parce que le feu forme la limite des autres élémens. *De gen. et corr.*, II, 7. Μόνον γάρ ἐστι καὶ μάλιστα τοῦ εἴδους τὸ πῦρ, διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι πρὸς τὸν ὅρον. — Ἡ δὲ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος ἁπάντων ἐν τοῖς ὅροις.

Indépendamment de ces recherches sur les grandes masses dans la nature, la physique d'Aristote contient encore une dissertation plus précise sur les choses terrestres qui ne font pas partie de l'existence élémentaire. Il s'y élève, comme on l'a déjà dit, du moins parfait au plus parfait, et dirige particulièrement ses regards sur ce dernier; car, d'une part, tout ce qui appartient à toutes ou à la plupart des sphères de la vie terrestre n'est considéré que par rapport aux sphères supérieures, ou du moins principalement à leur égard (1). Aristote, d'autre part, passe entièrement sous silence les choses inorganiques, et s'il a daigné s'occuper spécialement des plantes, elles ont néanmoins, dans ses recherches philosophiques sur la nature, une bien faible importance parmi les phénomènes physiques. Enfin la physique d'Aristote, pour ce qui est relatif à la création terrestre, a son point central, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, dans l'homme mâle, à l'égard duquel tout le reste ne peut être que tronqué ou rabougri.

Aristote considère les êtres vivans par opposition à ce qui est élémentaire : l'élément est un corps simple, les êtres vivans sont des corps composés, non pas, à la vérité, un amas confus, mais un véritable mélange (2). Ce mélange des corps consiste en ce que plusieurs corps de force égale se sont unis et ont formé un corps mixte, homogène dans toutes ses parties, et qui possède les propriétés diverses des corps mêlés, puisque leurs vertus se sont unies dans le composé (3). C'est de ce mélange que se forment les parties homogènes des corps organiques, telles que les os, la chair; ce qui a lieu lorsque le chaud et le froid,

(1) Par exemple, lorsqu'il parle du sang ou de son analogue,

(2) *De gen. et corr.*, I, 10. Φαμὲν δέ, εἴπερ δεῖ μεμῖχθαί τι, τὸ μιχθὲν ὁμοιομερὲς εἶναι.

(3) L. l.

le sec et l'humide, pénètrent dans le composé (1). Poussant encore plus loin cette idée, Aristote cherche à faire voir que tout être vivant doit être composé de quatre élémens. Car, comme tous ces êtres sont sur la terre, il doit aussi se trouver en eux de la terre ; mais l'eau doit alors tenir la terre en rapport et former ce qui peut se limiter le plus facilement dans les êtres vivans ; ces deux élémens forment donc la matière des corps vivans. Mais s'il y a de l'eau et de la terre dans les êtres vivans, il doit y avoir aussi du feu et de l'air, parce que ces deux élémens sont opposés aux deux précédens (2). Du concours des élémens résulte donc la similitude des parties dans les choses vivantes, et du mélange des parties semblables résultent les membres formés de parties dissemblables des êtres vivans. C'est ainsi que la main et le visage se forment d'os et de chair. D'où il résulte que la formation de parties semblables est postérieure à la formation des élémens, et antérieure à celle des parties dissemblables. Mais, suivant la règle que le moins bon doit précéder le meilleur, l'ordre inverse devra régner parmi ces choses, relativement à la substance et à la fin (3). La vie sera donc la fin de l'élément ; mais les parties homogènes des êtres vivans ne serviront que comme un moyen pour la fin, qui consiste à former les organes propres tant à la sensation qu'à l'activité. On voit comment, dans cette opinion, tout tend à présenter l'âme vivante comme fin de la nature.

Nous voyons donc ici la nature s'élever par les différens degrés de l'animation, comme nous avons pu la voir s'élever dans un autre ordre de phénomènes. Aristote trouve

(1) *Ib.*, II, 6 fin. Ἐκ δὲ τούτων (*sc.* τῶν στοιχείων) σάρκες καὶ ὀστᾶ καὶ τὰ τοιαῦτα τοῦ μὲν θερμοῦ γιγνομένου ψυχροῦ, τοῦ δὲ ψυχροῦ θερμοῦ, ὅταν πρός τὸ μέσον ἔλθῃ κτλ. Cf. *De an.*, III, 13.

(2) *De gen. et corr.*, II, 7 ; *Meteor.*, IV, 4.

(3) *De part. an.*, II, 1.

une transition continue dans la nature de l'élément à la plante, de celle-ci à l'animal, de l'animal à l'homme. L'élément est aussi animé à certains égards, puisque la vie du monde pénètre tout (1); entre les plantes et les animaux, l'intervalle est presque insensible, occupé qu'il est par les animaux-plantes, dans lesquels se trouvent déjà des traces de tout ce qui se remarque dans l'homme développé: car les enfans ne diffèrent pas beaucoup des animaux dans leur activité intellectuelle (2). Les plantes tiennent le milieu entre l'inanimé et l'animal: ce ne sont pas des animaux (ζῶα), mais ce sont cependant des êtres animés (ζῶντα) (3); ils ont seulement moins de vie en partage que les animaux, et paraissent des êtres animés quand on les compare à la nature inanimée, tandis qu'ils paraissent, au contraire, inanimés quand on les compare aux animaux (4). Aristote ne peut refuser la vie aux plantes, puisqu'il la fait consister dans la nutrition, l'accroissement et le dépérissement spontanés (5). Il ne peut pas plus leur refuser l'âme, puisque, suivant lui, l'âme est la forme ou l'eutéléchie d'un corps physique, organique et vivant (6). Cependant les plantes ne sont douées que du plus bas degré de la vie, savoir de la vie de la nutrition (θρεπτικόν), dont la propagation naturelle fait

---

(1) *De gen. an.*, III, 11.

(2) *Hist. an.*, VIII, 1; *De part. an.*, IV, 5. Ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῶα διὰ τῶν ζώντων μέν, οὐκ ὄντων δὲ ζώων, οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ σύνεγγυς ἀλλήλοις.

(3) *De part. an.*, II, 10; IV, 5; *De an.*, II, 2.

(4) *Hist. an.*, l. l.

(5) *De an.*, II, 1. Ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν.

(6) L. l. Εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. — — Διὸ ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Τοιοῦτο δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν. Ὄργανα δὲ καὶ τὰ τῶν φυτῶν μέρη. L'animé ne se distingue de l'inanimé que par la vie. *Ib.*, c. 2.

partie. La plante n'a précisément d'autre fonction que de se nourrir et de propager son espèce (1). Il est évident que la plante ne se déplace pas d'elle-même dans l'espace. Elle n'a pas non plus de sensation, quoiqu'elle souffre de l'attouchement, du froid et du chaud, par la raison qu'elle n'a pas de centre de vie, ni rien qui soit propre à saisir les formes du sensible (2). Un des plus grands avantages des animaux sur les plantes, c'est que les premiers ne forment, autant que possible, qu'une nature et qu'une âme, tandis que celles-ci, pareilles à des animaux qui croîtraient ensemble, juxtaposés, sont encore douées de vie dans toutes leurs parties, même après qu'elles ont été divisées, ainsi que le prouve l'expérience. Elles n'ont à la vérité qu'une âme, quant à la réalité; mais quant à la faculté, elles en ont plusieurs (3), et par conséquent n'ont aucun centre de vie indivisible. L'organisation imparfaite des plantes se révèle encore, en ce qu'elles appartiennent à l'élément le plus bas et le plus grossier, la terre (4). Car elles y sont enracinées, et en tirent par conséquent leur nourriture; les racines leur servent de bouches; c'est l'organe au moyen duquel elles prennent la nourriture. Mais là où est la bouche, là est la partie la plus noble d'un être vivant, en sorte qu'ici encore se ré-

---

(1) *De an.*, II, 2, 4; *De gen. an.*, I, 23.

(2) *De an.*, II, 12. Καὶ διὰ τί ποτε τὰ φυτὰ οὐκ αἰσθάνεται ἔχοντά τι μόριον ψυχικὸν καὶ πάσχοντά τι ὑπὸ τῶν ἁπτῶν; καὶ γὰρ ψύχεται καὶ θερμαίνεται. Αἴτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν τὰ εἴδη δέχεσθαι, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης.

(3) *De an.*, II, 2; *De juv. et sen.*, 2. Ἐοίκασι γὰρ τὰ τοιαῦτα τῶν ζώων πολλοῖς ζώοις συμπεφυκόσιν. Τὰ δ' ἄριστα συνεστηκότα τοῦτ' οὐ πάσχει τῶν ζώων διὰ τὸ εἶναι τὴν φύσιν αὐτῶν ὡς ἐνδέχεται μάλιστα μίαν. *De resp.*, 17. Les plantes sont ici assimilées à quelques insectes dont parlent les passages transcrits. La raison de l'insensibilité des plantes n'est donc pas générale.

(4) *De gen. an.*, III, 11; *De resp.*, 13.

vèle l'infériorité de nature des plantes; car elles ont en bas la plus précieuse partie d'elles-mêmes (1).

Nous ne pouvons pas entrer dans toutes les particularités de cette doctrine d'Aristote, touchant la gradation des êtres vivans sur la terre; mais il importe cependant, pour l'intelligence de sa philosophie, de faire connaître les points principaux suivant lesquels il apprécie le plus et le moins parfait. On a déjà remarqué que tout être vivant doit se composer des quatre élémens; mais nous devons ajouter encore que le cinquième élément, l'élément sidéral, semble à Aristote faire partie de tout composé vivant; car tout être vivant a besoin de chaleur pour digérer (2); et comme la digestion est indispensable à la nutrition, elle doit aussi avoir lieu dans les plantes. Mais il ne faut pas confondre cette chaleur vitale avec le feu, puisque le feu ne vivifie pas, mais seulement la chaleur de l'être vivant, et que le soleil produit la vie (3); la chaleur vitale doit donc être cherchée dans l'éther (4). Cinq élémens composent donc, par leur mélange, tout être vivant, mais cependant d'une manière différente; de telle sorte que tantôt les élémens d'un ordre inférieur, tantôt ceux d'un ordre supérieur, ont la prépondérance, et forment dans le premier cas des espèces de vie inférieures, et dans le second des espèces supérieures. Aristote dit expressément que plus la chaleur vitale est grande dans les animaux, meilleures aussi sont leurs âmes (5); les plantes et les animaux aquatiques, particulièrement ceux qui tiennent encore à la terre par des racines, sont moins bons;

---

(1) *De an.*, II, 4; *De juv. et sen.*, 1; *De inc. an.*, 4.

(2) *De an.*, II, 4; *Hist. an.*, I, 2; *De part. an.*, II, 3.

(3) La prétendue génération équivoque, τὸ ὥσπερ αὐτοματίζειν τὴν φύσιν, n'est pas douteuse pour Aristote. *De gen. an.*, I, 1.

(4) *De gen. an.*, II, 3.

(5) *De resp.*, 13.

les animaux terrestres, au contraire, sont d'une nature meilleure. La raison en est que, dans ceux de la première espèce, la terre et l'eau prédominent, tandis que, dans ceux de la seconde, c'est l'air et le feu (1). En distinguant les plantes des animaux, on a déjà dit qu'une perfection plus grande consiste seulement en ce qu'un principe de la vie domine l'être vivant, non simplement quant à la réalité, mais encore quant à la faculté, en sorte que la multiplication de l'essence vitale peut résulter d'autre chose que de la simple division. On peut en dire autant des animaux, dont plusieurs continuent à vivre après avoir été partagés. C'est un obstacle à la nature dans sa tendance vers son but, produisant alors en quelque sorte une vie unique au moyen de plusieurs germes de la vie (2). Il faut rattacher à cela la distinction graduée des différentes espèces d'animaux, distinction qu'Aristote établit par la manière dont ils se reproduisent. Il y en a qui sont produits par une semence de leur espèce, d'autres, au contraire, résultent de la nature corrompue de la terre par un mouvement propre de la nature, et sont moins parfaits que les premiers, ainsi qu'on le voit à leur moindre chaleur (3). De plus, il est mieux que ce qui est meilleur soit séparé autant que possible de ce qui vaut moins; et c'est pour cette raison que, dans les espèces d'animaux plus parfaits, le mâle est séparé du femel, qui a son exis-

(1) *Hist. an.*, VIII, 1; *De resp.*, 13; *De gen. an.*, III, 11. Il est aussi question, dans le dernier passage, d'animaux ignés qui appartiendraient à la lune. Souvent Aristote chancelle dans ces matières. Déjà la prépondérance des élémens figure mal dans sa théorie du mélange, d'après laquelle l'élément prépondérant produit plutôt changement : c'est ainsi qu'il pense qu'un peu de vin mêlé à beaucoup d'eau se convertit en eau. *De gen. et corr.*, I, 40.

(2) *De part. an.*, IV, 5, 6.

(3) *De gen. an.*, I, 1; II, 1.

tence à part, et que la propagation a lieu par la réunion de ces deux élémens de la même espèce. Néanmoins, dans ces sortes d'animaux, il y a encore une grande diversité de degrés successifs. Les plus chauds et les plus parfaits en produisent de jeunes qui sont complets, quant à la qualité, et qui ne prennent d'accroissement qu'en quantité. Est imparfaite la propagation où le jeune animal est à la vérité vivant, mais sans être parfait quant à la qualité; viennent ensuite les animaux qui font des œufs parfaits; d'autres qui font à la vérité des œufs, mais des œufs qui ne deviennent cependant parfaits que lorsqu'ils sont pondus; les animaux qui se propagent par vers sont encore moins chauds. Ces vers sont des espèces d'œufs qui se changent en chrysalides et qui n'atteignent leur perfection qu'à leur troisième forme (1). Nous avons déjà vu dans les plantes que c'est une imperfection de la nature lorsque, dans un être vivant, ce qu'il y a de plus noble quant à l'essence, n'occupe pas le lieu le plus élevé. Aussi les animaux dont l'organe essentiel est au milieu de leur corps sont moins parfaits que ceux qui l'ont à la partie supérieure (2). L'homme est donc droit parce que sa nature, son essence est divine; mais si la partie au moyen de laquelle il sent et pense était surchargée, elle en accomplirait moins bien son œuvre (3). Chez les animaux qui se meuvent à leur gré, non seulement le bas et le haut, mais aussi l'avant et l'arrière, le côté gauche et le côté droit sont marqués par des différences caractéristiques, et s'il n'y a ni obstacle ni imperfection par conséquent, le mouvement plus noble s'exécute dans les parties supérieures, antérieures et de droite (4). De là le principe que, dans les animaux de cette espèce, tous

(1) *De gen. an.*, II, 1.
(2) *De juv. et sen.*, 1.
(3) *De part. an.*, IV, 10.
(4) *De part. an.*, III, 3 *fin.*

les membres doivent être doubles ou à deux parties distinctes, principe dont l'application conduit Aristote à plusieurs raffinemens, et en quoi cependant il faut convenir qu'il arrive plusieurs choses contraires à ce principe, non pas pour le mieux, mais par nécessité (1). Aristote n'a pas distingué nettement ce principe de celui qui veut que là où il y a mouvement initial, là aussi soit un principe unique pour une fonction vitale (2), principe d'après lequel il faudrait précisément regarder comme une imperfection chez quelques animaux d'être doués d'une activité unique au moyen de plusieurs organes. D'un autre côté, Aristote établit aussi le principe qu'il y a imperfection partout où un membre sert à plusieurs usages (3). On voit que ces principes ont pour but d'apprécier la formation organique des animaux quant à leur simplicité. On ne peut cependant méconnaître non plus que les caractères ici considérés sont trop nombreux pour qu'ils ne doivent pas se croiser quelquefois, et par conséquent être peu propres à servir d'unité de mesure précise pour évaluer les différens degrés de perfection des animaux.

Il est d'autres signes, au contraire, qui, sans s'écarter beaucoup des caractères qui distinguent les plantes de l'animal, et l'animal de l'homme, sont cependant plus importans. Les animaux se distinguent des plantes, surtout par la sensation et la locomotivité, indépendamment de la nutrition. La sensation appartient à tous les animaux. Ils sentent au moins les alimens par le toucher, qui est par conséquent le premier et le plus général des sens. Mais s'ils sont doués de sensations, on ne peut leur refuser le plaisir et la peine, qui sont nécessairement liés à la sensation; et de là naissent l'appétit et le

(1) *Ib.*, c. 7.
(2) *Ib.*, c. 4.
(3) *Ib.*, II, 16; IV, 6.

désir de ce qui procure le plaisir. L'appétit et le désir sont donc aussi deux caractères essentiels à tous les animaux. Mais tous ne sont pas doués de la faculté de se mouvoir à volonté (1). Aristote distingue donc soigneusement le mouvement volontaire du mouvement qui ne l'est pas. Il se demande en conséquence s'il ne serait pas nécessaire que les êtres vivans ne fussent mus que par la nature extérieure; mais il décide que la pensée et l'appétit peuvent aussi produire le mouvement dans les animaux (2), parce que la pensée et le cœur produisent du chaud ou du froid dans le corps animal et le mettent par là en mouvement (3). Mais tous les animaux, qui se nourrissent et sentent, ne sont pas pour cela doués de la faculté de se déplacer volontairement dans l'espace. Car s'ils trouvent leur nourriture dans le lieu où ils sont, ils n'ont pas besoin de se mouvoir pour atteindre leur but (4). Tous les animaux locomotifs ont au contraire besoin de sensation, afin de pouvoir chercher leur pâture. Non seulement ils ont besoin à cet effet du sens premier, le toucher, et du goût, qui n'est qu'une espèce de toucher (5), mais encore d'autres sens qui, non seulement soient affectés comme le toucher, c'est-à-dire par la sensation de ce qui est en contact avec le corps, mais encore pénètrent dans le lointain, parce qu'il est nécessaire pour la conservation de l'individu, de connaître ce qu'il doit rechercher ou fuir au loin (6). Mais

---

(1) *De an.*, I, 2; II, 2, 3; III, 9.

(2) *Phys.*, VIII, 2; cf. *ib.*, c. 6; *De an. mot.*, 11.

(3) *De part. an.*, II, 4; *De an. mot.*, 7, 8.

(4) *De an.*, III, 12. Τοῖς μὲν γὰρ μονίμοις ὑπάρχει τὸ ὅθεν πεφύκασιν.

(5) *De sensu*, 2.

(6) *De an.*, III, 12; *De sensu*, I. Τούτῳ γὰρ (*sc.* τῷ αἰσθάνεσθαι) τὸ ζῶον εἶναι καὶ μὴ ζῶον διορίζομεν. Ἰδίᾳ δ' ἤδη καθ' ἕκαστον ἡ μὲν ἀφὴ καὶ γεῦσις ἀκολουθεῖ πᾶσιν ἐξ ἀνάγκης. —— Αἱ δὲ διὰ τῶν ἔξωθεν αἰσθήσεις τοῖς πορευτικοῖς αὐτῶν.

le toucher et le goût sont aussi des sens appropriés aux nécessités de la vie ; les autres sens, au contraire, particulièrement ceux de la vue et de l'ouïe, servent de plus aux animaux qui ont de la raison ou de la prudence (φρόνησις), à rendre leur vie meilleure, car ces sens révèlent la plupart des différences ; la vue en révèle plus absolument, et l'ouïe plus relativement, puisqu'elle est indispensable à l'instruction (1). Aristote cherche ici à faire voir qu'il ne peut y avoir que cinq sens. Il dit donc qu'il n'y a aucun autre organe des sens que les cinq que nous connaissons ; que les substances intermédiaires par lesquelles les sens pénètrent dans l'éloignement, l'eau et l'air, ne sont capables que de la propagation des impressions sur la vue, l'ouïe et l'odorat (2), et enfin que les cinq sens se rapportent aux quatre élémens, le toucher et le goût à la terre, l'odorat au feu, l'âme à l'air, et la vue à l'eau (3). Ces déterminations sont manifestement arbitraires. De la sensation se forment ensuite pour Aristote d'autres développemens de la vie animale, que nous ferons connaître plus tard dans sa théorie sur l'âme. Il ne nous reste plus qu'à faire voir ici que la raison, qui est essentiellement différente de la sensation, est pour Aristote la ligne de démarcation entre l'homme et la brute.

Pour achever de faire connaître le caractère de la physique d'Aristote, nous donnerons une idée de sa doctrine sur les corps animés. Comme les animaux se distinguent des plantes par la sensation et le déplacement volontaire, ils doivent avoir une âme sensible et appétitive, et un corps qui soit approprié à ces deux capacités ; car l'âme devant se servir du corps comme de son instrument, elle ne peut être asservie à ce corps premier et meilleur (4),

(1) *De sensu*, l. 1.
(2) *De an.*, III, 1.
(3) *De sensu*, 2.
(4) *De an.*, I, 3.

mais elle doit au contraire le dominer, afin de faire servir chaque membre à un usage déterminé, et tous les membres à l'usage total de l'âme (1). Il faut donc distinguer ici les parties homogènes du corps des parties hétérogènes ou des membres. Parmi les parties homogènes, le sang ou son analogue dans les animaux non sanguins, la chair et les os, sont les plus importantes. Le sang, ou ce qui lui correspond, est insensible; ce n'est que la dernière nourriture, cuite et digérée, et qui sert à l'énergie nutritive de l'âme. Aristote le considère aussi comme un résidu, qui, comme tel, ne peut avoir aucune sensation, bien qu'il exerce sur elle une grande influence, puisqu'il forme, comme nourriture dernière, la matière de tout le corps (2). Aristote combat d'une manière analogue l'opinion de ceux qui pensent que la sensation peut exister dans le moelle ou dans le cerveau; car ce sont là aussi deux résidus, qui, par conséquent, ne peuvent sentir (3). Aristote regardant le sang comme la première nourriture, ne voit dans la plupart des parties homogènes que des transformations du sang, comme la graisse, la moelle et la chair; car les petits vaisseaux deviennent chair en réalité, mais restent virtuellement des vaisseaux (4). La chair est donc pour lui l'organe de la sensation, et par conséquent aussi la fin des autres parties du corps (5). C'est la partie la plus molle du corps, afin qu'elle puisse recevoir plus facilement les impressions extérieures. Enfin, l'organe du mouvement doit se trouver dans les parties

(1) *De part. an.*, I, 5.

(2) *De part. an.*, II, 3, 4.

(3) *Hist. an.*, III, 19; cf. *De part. an.*, II, 6, 7, 10. Le cerveau doit cependant se distinguer des parties exubérantes du corps. *De part. an.*, II, 7.

(4) *De part. an.*, II, 5; III, 5.

(5) *Ib.*, II, 8.

les plus fermes du corps, et dont les os ou ce qui leur correspond, constituent le principe. Ces parties fermes tiennent en même temps les parties molles du corps en rapport entre elles. Telle est la manière dont les parties homogènes de l'animal se sont formées, d'après l'idée même que nous nous faisons de l'animal. Mais ces parties homogènes ne sont destinées qu'à servir aux parties hétérogènes, qui toutes doivent à leur tour concourir avec les parties homogènes à la formation du principe commun de la vie animale. Aristote trouve ce principe dans le cœur, chez les animaux plus parfaits, qui ont du sang; et chez les animaux qui n'ont pas de sang, dans un organe analogue. Le cœur unit l'homogène à l'hétérogène, puisqu'il se compose de chair quant à la matière, et qu'il est hétérogène quant à la forme (1). Il est le centre de toute l'énergie de la vie animale. C'est le principe de l'activité nutritive : car toutes les veines y aboutissent. Deux organes sont nécessaires, l'un pour appréhender la nourriture, l'autre pour la séparer des matières qui ne peuvent pas être assimilées; le premier occupe la partie supérieure interne, et la tête se forme pour lui; une place inférieure est assignée à la seconde, et dans le voisinage du bas-ventre, qui s'y rattache médiatement; car entre les deux se trouve le principe de la vie (2). C'est aussi le principe du mouvement; c'est pour cette raison qu'il est très tendineux et qu'il contient dans son centre beaucoup de sang chaud et le plus pur, parce que le principe du mouvement est ce qui doit aussi se reposer le plus. Il se forme de toutes les parties du corps, parce qu'il doit leur départir à toutes la nourriture; il est très peu exposé aux perturbations, et meurt le dernier, puisque la nature ac-

(1) *De part. an.*, II, 1, 8, 9; IV, 5.

(2) *De part. an.*, II, 10; III, 10; IV, 5, 6.

complit sa révolution de la même manière qu'elle l'a commencée (1). Enfin il est aussi le principe de la sensation ; car si la chair sent, elle n'est cependant pas le premier organe (2), mais plutôt le moyen par lequel la sensation pénètre et arrive au cœur (3) ; car tout sens a besoin d'un semblable moyen par lequel l'énergie du sensible arrive jusqu'au principe sentant (4). Les sensations des sens particuliers doivent nécessairement confluer en un principe, en un sens commun ; et ce sens est le cœur, lequel, par cette raison, est placé au milieu du corps (5). Aristote, pour établir cette doctrine, attaque particulièrement l'opinion que le *sensorium commune*, ou le point central de toutes les impressions sensibles, a son siége dans le cerveau. Suivant Aristote, le cerveau n'est destiné qu'à former le contrepoids du cœur, ce qui fait qu'il se développe aussitôt après le cœur dans l'accroissement des animaux (6). C'est la plus froide des parties du corps ; elle est tout-à-fait dépourvue de sang, afin qu'elle tempère la chaleur du cœur et produise une plus grande mesure dans son activité. C'est pourquoi aussi il est plus grand et plus humide dans les hommes que dans les autres animaux, et dans l'homme que dans la femme, l'homme ayant le sang plus chaud que la femme et que les animaux (7). C'est par la même raison encore que la tête, où le cerveau a son siége, est moins charnue que les autres parties du corps, ce qui la rend plus propre à être le lieu convenable aux opérations plus précises des sens ;

(1) *De part. an.*, III, 4 ; *De gen. an.*, II, 4-6 ; *De juv. et sen.* 3, 4.
(2) *De part. an.*, II, 10.
(3) *De an.*, II, 11.
(4) *Ib.*, c. 7.
(5) *De somno*, 1 ; *De juv. et sen.*, 1, 3.
(6) *De gen. an.*, II, 6.
(7) *De part. an.*, II, 7 ; *Hist. an.*, I. 16.

car autrement la chaleur motrice troublerait la précision de l'exercice des sens. La tête devait donc être moins charnue afin qu'elle ne fût pas courbée vers la terre (1). En quoi il faut remarquer que la fonction du cerveau n'est point du tout ignoble, car la modération des facultés de l'âme, ainsi que nous le verrons plus tard, est précisément pour Aristote ce qu'il y a de plus digne d'ambition pour un être raisonnable.

Nous n'irons pas plus loin dans la physiologie du corps animal, ce qui a été dit étant suffisant pour nous faire connaître la psychologie d'Aristote, qui semble être le but de sa physiologie. Car nous avons déjà fait observer que le philosophe rapporte les différentes fonctions des diverses parties du corps organique à autant de facultés de l'âme; ce que donne nettement à entendre son idée, qu'il n'y a aucune partie du corps qui ne soit en rapport avec l'âme; car la main ou la chair sans âme vivante n'est ni main ni chair, mais elle en porte seulement le nom, telle qu'une main de bois ou de pierre (2). L'âme ne peut non plus signifier pour lui que la réunion des différentes fonctions qui se manifestennt dans les corps organiques; ce qu'il explique clairement en disant que chaque organe a une destination, mais que la destination est une action; d'où il suit, par conséquent, que tout le corps est destiné à une action totale, et que cette action totale est l'âme (3).

---

(1) *De part. an.*, II, 10.

(2) *Met.*, VII, 11; *Pol.*, I, 2; *De gen. an.* I, 19; II, 1. Οὐ γάρ ἐστι πρόσωπον μὴ ἔχον ψυχήν, οὐδὲ σάρξ, ἀλλὰ φθαρέντα ὁμωνύμως λεχθήσεται τὸ μὲν εἶναι πρόσωπον, τὸ δὲ σάρξ, ὥσπερ κἂν εἰ ἐγίγνετο ξύλινα ἢ λίθινα.

(3) *De part. an.*, I, 5. Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους. — — Ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων, πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον.

Ce qui fait que l'âme est aussi conçue comme une action ou fonction qui emporte sa fin avec elle-même, comme une énergie ou entéléchie (1), et que la parfaite définition de l'âme revient à dire qu'elle est la première entéléchie d'un corps physique organisé (2): la première entéléchie, en ce que, comme âme, elle se trouve aussi dans les êtres qui n'ont pas précisément d'activité, mais qui sont comme endormis et n'ont que la faculté d'êtres actifs. Car la première entéléchie, dans la définition susdite, signifie la force dejà développée d'une manière quelconque, et qui n'a pas précisément besoin d'être en jeu. C'est ainsi qu'Aristote ramène l'opposition entre le corps et l'âme à l'opposition suprême de sa philosophie, à la matière et à la forme; ce qui fait voir comment cette opposition se rattache étroitement à toute sa manière de concevoir la nature; ce qui fait voir encore qu'Aristote devait concevoir le développement du corps et celui de l'âme comme indissolublement liés l'un à l'autre; car le corps organique, formé par la nature, est la condition de l'âme. On comprend dès lors pourquoi il attaque si vivement toutes les opinions qui placent l'âme dans le corps sans faire voir comment doit se concevoir leur union. (3). Mais sa doctrine a en même temps pour but essentiel de distinguer l'âme du corps; l'âme n'est ni corps, ni aucune grandeur extensive, mais quelque chose

(1) L'âme est appelée tantôt entéléchie, tantôt énergie, tantôt forme, tantôt substance. *Met.*, VIII, 3; *De gen an.*, II, 4; *De an.*, II, 1, 4.

(2) *De an.*, II, 1. Εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

(3) *De an.*, I, 3 *fin.* Συνάπτουσι γὰρ καὶ τιθέασιν εἰς σῶμα τὴν ψυχήν, οὐθὲν προσδιορίσαντες διὰ τίν' αἰτίαν καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος. — — Παραπλήσιον δὲ λέγουσιν, ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι.

de corporel et quelque chose en grandeur (1); elle n'est pas le feu, de la même manière que la scie n'est pas le charpentier; mais la chaleur est cependant nécessaire à l'âme (2): toutes choses qui découlent naturellement de l'idée de l'âme; car la force active interne ne peut effectivement se montrer vivante que dans une matière convenable. L'âme ne peut être conçue comme une quantité extensive, parce que la pensée est indivisible, ou tout au moins n'est pas quelque chose d'étendu solide; parce que aussi la connaissance ne peut être accomplie par quelque partie de la grandeur continue (3). C'est pourquoi l'âme n'est pas non plus dans l'espace, et ne peut pas y être mue. Et comme toutes les autres espèces de mouvemens dépendent du mouvement dans l'espace, elle n'a, par conséquent, aucune espèce de mouvement qui lui soit propre, mais seulement un mouvement accidentel. Lorsqu'en effet le corps dans lequel elle réside se meut, elle se trouve aussi en mouvement, de la même manière que le batelier est en mouvement par le mouvement même de sa barque; et il n'est pas aussi vrai de dire que l'âme est mue de compassion, ou qu'elle apprend, ou qu'elle pense, qu'il l'est de dire que l'homme éprouve tous ces mouvemens au moyen de l'âme. Les mouvemens ne sont pas dans l'âme; mais quelquefois ils sont pour elle, quelquefois par elle; l'âme est donc mal définie par ce qui se meut soi-même (4).

---

(1) *Ib*, I, 2, 3; II 2. Σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι (*sc.* ἡ ψυχή), σωματος δέ τι. *De an. mot.*, 9.

(2) *De part. an.*, II, 7.

(3) *De an.*, I, 3.

(4) *Ib.*, c. 3, 4. Κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κινεῖσθαι, καθάπερ εἴπομεν, ἔστι καὶ κινεῖν ἑαυτήν, οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἐστί, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς. — — Βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ. Τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὁτὲ μὲν μέχρι ἐκείνης, ὁτὲ δ' ἀπ' ἐκείνης, οἷον ἡ μὲν

Quiconque saisit ces déterminations dans le sens d'Aristote, les trouve très intimement liées à l'idée de l'âme, et y reconnaît en même temps la manière dont Aristote cherche à relever la dignité de l'âme par l'idée qu'il en donne. Comme forme et entéléchie du corps vivant, elle est au-dessus de la contingence naturelle et de tout mouvement, au-dessus de toute existence corporelle; car elle est principe et cause du corps, et cela suivant les trois sens dans lesquels l'idée de la cause immatérielle est prise par Aristote; elle est cause comme substance du corps, puisque la cause de l'existence de toutes choses est la substance, et que d'un autre côté la vie est l'existence et le fondement de toutes choses, tandis que l'âme est cause de la vie. Elle est cause, puisque la nature, dans les êtres vivans, n'a pas d'autre but que l'âme, car tous les corps sont des organes de l'âme; elle est aussi cause motrice, puisque le mouvement dans l'espace, la sensation et l'accroissement, procèdent de l'âme; puisqu'elle meut à son gré le moteur et le mobile dans les corps, et qu'en qualité de ce qu'il y a de plus excellent, elle exerce sur le corps un empire absolu (1). Elle se montre

---

αἴσθησις ἀπὸ τωνδὶ, ἡ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς. *Phys.*, VIII, 6. Ce qui se meut doit avoir une grandeur extensive, parce que rien d'indivisible n'est susceptible de mouvement.

(1) *De an.*, II, 4. Ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. — — Καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτὴ καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία. Ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσι ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή· ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια· ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῇ τέλος. Τοιοῦτον δ' ἐν τοῖς ζώοις ἡ ψυχὴ καὶ κατὰ φύσιν· πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα. Ἀλλὰ μὴν καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κατὰ τόπον κίνησις, ψυχή. — — Ἔστι δὲ καὶ ἀλλοίωσις καὶ αὔξησις κατὰ ψυχήν· ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις ἀλλοίωσίς τις εἶναι δοκεῖ. *De an. mot.*, 9; *Pol.*, I, 5.

donc à nous comme la forme suprà-sensible du corps animé, comme l'unité indivisible qui tient en rapport la matière divisible à l'infini du corps, et fait que le corps animé forme une unité (1). Si l'on remarque comment toute la physique d'Aristote se lie à ses idées générales, on avouera que, se voyant forcé à opposer l'idée de l'âme à l'idée du corps, il ne pouvait pas donner une idée plus digne de l'âme, et qu'il n'y avait absolument pas d'autre place pour cette idée dans son système. Car il ne considère le corporel que comme phénomène, et l'âme se révèle dans les phénomènes du corps comme un principe actif, comme une force. Lors donc qu'il cherchait l'idée de l'âme, il ne pouvait le faire que parmi les principes des phénomènes. Mais il devait ici exclure de nouveau l'idée de la matière, qui ne donne que le principe du corporel, et l'âme ne pouvait être regardée que comme la cause formelle dans la nature, qui est le théâtre sur lequel l'âme produit tous les phénomènes dans les corps vivans. Si cependant il reste quelque chose à désirer sur son idée de l'âme, en ce qu'elle ne s'accorde pas bien avec ce qu'il dit des parties et des parties muables de l'âme (2), tout en n'accordant pas qu'il y ait multiplicité dans l'âme ou qu'elle soit en mouvement, il ne faut cependant pas s'en prendre à sa définition de l'âme, mais au système de ses idées les plus générales. Nous remarquerons, à ce sujet, que, pour Aristote, l'idée de l'âme est à l'idée de la raison dans le même rapport que l'idée de la nature à l'idée de Dieu. Elle tient par conséquent le milieu entre le principe suprême et les phéno-

(1) L. l.; *ib.*, I, 5.

(2) Il ne s'agit pas moins ici de la partie sensitive que de la partie appétitive de l'âme. La sensation est, à la vérité, réputée énergie; mais ailleurs elle s'appelle aussi mouvement et changement. C'est ici un des points de la doctrine d'Aristote, où la confusion était inévitable. Cf. *Phys.*, VII, 2, 3.

mènes de la nature (1); il est certainement difficile d'affirmer un semblable milieu.

La division des facultés de l'âme dans Aristote doit donc se régler aussi sur la division des êtres vivans, que nous avons rencontrée plus haut. Aux plantes, l'accroissement seul; à tous les animaux, la sensation; aux animaux plus parfaits, la sensation et la locomotion; à l'homme, la raison. L'âme se distingue donc en faculté nutritive, en faculté sensitive, en faculté locomotive et enfin en raison. Telle est la division principale à laquelle se rattachent quelques divisions subordonnées. Mais ces quatre parties se tiennent entre elles de telle sorte qu'elles sont soumises l'une à l'autre quant à la succession et à la dignité, de manière que celle qui précède est toujours comme la condition nécessaire de celle qui suit. Ainsi l'âme nutritive peut bien exister indépendamment de la faculté sensitive; mais là où il y a sensation, là aussi est nécessairement l'âme nutritive; la sensation peut bien exister indépendante de la faculté de se mouvoir, mais non pas réciproquement. Aristote ne fait d'exception à la règle générale que pour l'âme raisonnable, et il regarde au moins comme une question de savoir si la raison ne peut pas être séparée des facultés intérieures, car elle est séparable du corps (2). Aristote applique aussi à la série graduée de ces facultés de l'âme son principe, que le plus parfait se forme du moins parfait; d'où il suit que le fœtus dans le sein de sa mère n'a que l'âme nutritive et ressemble à la plante; ce n'est qu'après la naissance que, de la faculté inerte jusque là, se forme, pour l'animal, l'âme sensible et motrice; et enfin naît en dernier lieu l'attribut distinctif de l'homme, la raison (3).

---

(1) *De an.*, I, 5. Τῆς δὲ ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ.

(2) *De an.*, II, 2; *De gen. an.*, II, 3.

(3) *De gen. an.*, I. 1.

Il a déjà été dit précédemment de l'âme nutritive, qu'elle est capable de propagation; c'est même là, pour Aristote, comme la fin propre de l'âme nutritive. Ce qui lui fait penser qu'il serait plus convenable d'appeler cette première âme, celle qui a la faculté de reproduire son semblable. La nature en a décidé ainsi, afin qu'elle répare elle-même ses pertes, afin que les choses périssables, qui ne restent pas les mêmes numériquement, et qui ne participent pas de l'éternel et du divin, soient cependant éternelles du moins quant à l'espèce ou à la forme, et par la tendance à reproduire ainsi leur semblable (1). La propagation a lieu par la semence, quand il n'y a déjà pas un principe de vie multiple quant à la faculté; mais la semence est un résultat de l'énergie nutritive, un résidu surabondant (2), qui est produit par l'engendrant, comme par une forme motrice, et qui possède la faculté locomotive. Mais la semence ne reçoit le mouvement réel, qui se manifeste immédiatement comme nutrition, que par la cause motrice externe (3). Aristote demande donc, pour la procréation des animaux, une matière et une forme convenables. Mais, dans les êtres hermaphrodites, la forme et la matière sont unies dans le procréant; dans ceux, au contraire, où le principe mâle est distinct du principe femel, le mâle donne la forme motrice ou l'âme, la femelle la matière ou le corps (4). Telle est la manière dont se reproduisent les espèces des êtres vivans, en sorte qu'il naît toujours de nouveau, non pas la même chose, mais une autre. mais quelque chose de semblable, parce que la même forme ne se réalise pas dans la même matière. De là aussi la différence des individus par la matière, puisque la

(1) *De an.*, II, 4; *De gen. an.*, II, 1.

(2) *De gen. an.*, I, 18.

(3) *Ib.*, II, 1.

(4) L. l.; *ib.*, II, 3, 4

qualité matérielle particulière de la cause motrice exerce ici son influence, sans cependant qu'aucun feu soit le but de cette différence (1). On voit ici bien clairement comment Aristote, malgré son éloignement à donner une essence au général, regarde cependant plutôt les espèces que les individus comme les forces vivantes dans la nature, et comment l'espèce éternelle doit toujours se passer dans une forme individuelle pour se montrer active en particulier ou déterminément. Si donc la vie a pris naissance de la sorte, elle se conserve en vertu de la même faculté, mais dont l'opération est ici un peu différente de la faculté nutritive. La nutrition s'opère en partie par le moyen du contraire, en partie par le moyen du semblable, puisque les alimens non digérés sont quelque chose d'opposé au corps nourri, et que ceux, au contraire, qui sont digérés sont de même nature que ce corps. La cause médiate de la nutrition est la chaleur vitale, qui produit la digestion; mais cette chaleur n'est pas simplement cause, c'est l'âme qui produit la nutrition, ainsi qu'on le voit, en ce que la nutrition n'est pas indéfinie comme l'intensité du feu, mais qu'elle aspire à un terme et à un certain rapport (λόγος) de grandeur, qui ne peut être attribué qu'à la forme et à la limite (2). Cependant, comme tout ce qui a matière est passager, à la nutrition doit succéder aussi un dépérissement du corps animé. La nature extérieure concourt à ce résultat. Cette nature, qui est opposée au corps vivant, contribue à le nourrir, mais aussi à le dissoudre; ce qui arrive lorsque la matière limitée (ou formée dans le corps) de la forme limitante, acquiert la prépondérance à l'aide de la nature extérieure (3).

---

(1) *Ib.*, V, 1.

(2) *De an.*, II, 4. Le feu est pris ici comme chaleur vitale, suivant une opinion qu'Aristote ne juge pas nécessaire de réfuter dans ce passage.

(3) *De long. et brev. vitæ*, 3; *De juv. et sen.*, 6; *Meteor.*,

Nous avons vu précédemment que l'âme sensitive tient à l'organisation de l'animal. Les animaux sentent, parce qu'ils ont un centre qui peut recevoir la forme du sensible sans sa matière ; car c'est en cela même que consiste la faculté sensitive (1). Le sentir dépend par conséquent de quelque chose de sensible qui produise un changement dans ce qui sent, et qui en soit en dehors ; il diffère du penser, en ce qu'il se rapporte à quelque chose de particulier. Aristote compare la sensation dans l'âme à l'empreinte d'un cachet sur la cire ; la matière du cachet n'est pas reçue par la cire, mais seulement la forme ; de même l'âme ne reçoit que la forme du sensible, et avant la sensation elle ne ressemble point au sensible ; mais, après qu'elle a subi la sensation, elle ressemble au sensible (2). L'impression sensible a lieu dans l'organe des sens : de là cinq espèces de sensations, suivant la différence des sens, et dont la différence peut être sentie, mais pas par le moyen de l'un ou de l'autre sens, car chaque sens n'éprouve que la sensation qui lui est propre. Il doit donc y avoir un sens plus général, dans lequel toutes les sensations se réunissent, et ce sens, suivant ce qui précède, est le cœur. Il a aussi pour fonction de recueillir ou de sentir les représentations sensibles qui ne peuvent être connues que par les sens particuliers, telles que le mouvement, le nombre, le temps, etc. (3). De la sensation naissent dans les animaux plus parfaits l'imagination, la mémoire et la ressouvenance. L'imagination ou représentation (φαντασία) est une sensation faible, qui s'explique par le mouvement que la sensation laisse dans l'âme et qui dure

---

IV, 1. Γίγνεται δ' ἡ φθορά, ὅταν κρατῇ τοῦ ὁρίζοντος τὸ ὁριζόμενον διὰ τὸ περιέχον.

(1) *De an.*, II, 12 ; III, 2.

(2) *Ib.*, II, 5, 12.

(3) *De an.*, II, 6 ; III, 1, 2 ; *De somno*, 1 ; *De juv. et sen.*, 1, 3.

un certain temps (1). Elle n'appartient à aucun sens déterminé, mais c'est un état du sens général (2). La mémoire n'est pas sans représentation sensible, mais elle s'en distingue en ce qu'elle tient en même temps au sentiment que la même représentation a déjà existé auparavant dans notre esprit. Ce qui explique pourquoi elle ne se rencontre que dans les animaux qui ont le sentiment du temps, et pourquoi elle a lieu par la même faculté de l'âme au moyen de laquelle la représentation sensible ne se rapporte essentiellement qu'à ce qui est susceptible d'être représenté sensiblement, et accessoirement cependant à ce qui n'est pas conçu sans représentation sensible (3). Aristote distingue le souvenir de la réminiscence, en ce qu'il ne compète pas aux animaux, mais à l'homme seul. La différence consiste en ce que dans la réminiscence, le passé se renouvelle dans la représentation sans qu'on cherche à le faire, tandis que dans le souvenir il y a une recherche du passé. Le souvenir ne peut donc convenir qu'aux êtres qui peuvent avoir des desseins. Mais la recherche de la représentation passée n'a lieu que par l'association des représentations, puisqu'un mouvement en appelle un autre. Le souvenir appartient naturellement au sens général (4).

Aristote, en attribuant, comme on l'a remarqué plus haut, une tendance (ὁρμή), trouva en cela un point de départ pour la définition de la force motrice qu'il suppose dans l'âme des espèces d'animaux plus développés. Cependant il distingue encore de cette inclination la faculté locomotive des animaux, parce que l'inclination ne sert

(1) *Rhet.*, I, 11. Ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής. *De an.*, III, 3. Ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης. *De insomn.*, 2.

(2) *De mem.*, 1.

(3) L. l.

(4) *De mem.*, 2; *Hist. an.*, I, 1.

pas de fondement au mouvement volontaire; tandis qu'il y a plusieurs mouvemens dans les corps des animaux, qui ne procèdent nécessairement que du changement physique du corps et des parties de l'animal, mais qui ne dépendent point de l'âme (1). Le principe du mouvement qui part de l'âme est au contraire ce qui excite le désir ou l'aversion, en tant qu'il peut être atteint (2), et la sensation qu'il fait éprouver, ou l'idée de cette sensation, a été dans l'âme avant que celle-ci pût être active comme force motrice. D'où il est clair que les animaux seuls peuvent être doués d'un mouvement volontaire parce qu'eux seuls sont susceptibles de sensations. Mais là où est la sensation, là est aussi plaisir et peine, et là où il y a plaisir et peine, là est nécessairement l'appétit (ἐπιθυμία) (3), car le plaisir accomplit l'activité dont il est le but; et comme la vie est l'activité de tous les animaux, et que tous tendent à la vie, le plaisir doit aussi être regardé comme le terme auquel tendent tous les animaux (4). Nous voyons ici comment Aristote fait dépendre le mouvement volontaire, et en général l'action, de la sensation, ou de l'idée, ou de la pensée, en général le pratique du théorétique. Car, ainsi qu'on l'a déjà fait voir, l'idée et la pensée sont suivies d'une certaine chaleur ou d'un certain froid; ce chaud et ce froid changent le corps et ne

---

(1) *De an. mot.*, 11.

(2) *Ib.*, 6, 8; *De an.*, III, 10. Διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν.

(3) *De an.*, II, 2, 3.

(4) *Eth. Nic.*, X, 4. Τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος. — — Ὀρέγεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθείη τις ἂν ἅπαντας, ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται· ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τίς ἐστι. — — Ἡ δὲ ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας· καὶ τὸ ζῆν δέ, οὗ ὀρέγονται· εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται· τελειοῖ γὰρ ἑκάστῳ τὸ ζῆν αἱρετὸν ὄν.

produisent d'abord qu'un petit mouvement, mais qui bientôt, en s'éloignant de son point d'impulsion, devient de plus en plus accéléré, en sorte que le corps se trouve à la fin mis en mouvement par l'idée (1). Cette manière de voir résulte aussi de la comparaison qu'Aristote établit entre le passage de l'idée à l'action et le procédé syllogistique. La majeure proclame quelque chose de bon, la mineure en fait connaître la possibilité, et la conclusion est l'action (2). Aristote attribue aussi à la partie irrationnelle de l'âme un semblable raisonnement; car peu importe que les prémices aient leur source dans la représentation sensible ou dans l'entendement (3). Ce qu'il y a de singulier ici, c'est qu'Aristote attribue le désir (ὄρεξις) à des animaux qui n'ont cependant pas la faculté de se mouvoir. Il croit que le désir est inséparable de la sensation et de l'appétit (4). Mais alors s'il n'y a pas déplacement dans l'espace, cela ne tient-il pas à un défaut d'organisation corporelle? Et n'y a-t-il pas dans la nature quelque chose qui manque ainsi de fin? Le désir est donc si nécessairement lié à la sensation, suivant Aristote, qu'il ne le regarde pas comme faisant partie de l'élément raisonnable de l'âme, quoiqu'il en puisse être dominé et participer ainsi à la raison; il doit cependant toujours se concevoir en rapport avec la raison, mais seulement d'une manière passive (5).

---

(1) *De an. mot.*, 7, 8.

(2) *Ib.*, 7. Ὅτι μὲν οὖν ἡ πρᾶξις τὸ συμπέρασμα φανερόν· αἱ δὲ προτάσεις αἱ ποιητικαὶ διὰ δύο εἰδῶν γίνονται, διά τε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τοῦ δυνατοῦ, *De mem.*, 2.

(3) L. l. Πιντέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει· τοδὶ δὲ ποτόν, ἡ αἴσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς· εὐθὺς πίνει.

(4) *De an.*, II, 3. Ὧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονὴ καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη.—— Ἐνίοις δὲ πρὸς τούτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν.

(5) *Pol.*, I, 5.

Nous avons déjà parlé plus haut de la partie raisonnable de l'âme, en tant qu'elle se rapporte à la connaissance. L'étude de ce principe n'appartient pas proprement à la physique, puisqu'il constitue plutôt l'éternel et le divin dans l'homme. Si cependant Aristote traite de l'âme et de la raison dans ses recherches physiques, c'est plutôt pour faire voir la manière dont la raison agit comme instrument dans la nature (1), et pour indiquer les bornes de la physique, que pour faire rentrer l'objet même dans le domaine de cette science. Puisque Aristote présente la raison comme le caractère propre de l'homme, il en renvoie la science à la science même de l'homme ou à la morale. La raison lui semble aussi quelque chose d'étranger dans la nature; car elle ne tient pas à la forme du corps, elle n'a aucun organe déterminé auquel se rattache son activité, et tandis que les autres facultés de l'âme doivent résulter du développement naturel du corps au moyen de la cause motrice, la raison, au contraire, vient, ainsi qu'il a déjà été dit, du dehors dans l'homme. C'est pourquoi elle est aussi conçue comme quelque chose d'impassible et de pur ou non mélangé, qui, à la vérité, ne peut exercer son activité dans les organes affaiblis du vieillard, aussi bien qu'elle le fait dans les organes pleins de force du jeune homme, mais qui, malgré cela, ne souffre point proprement de l'âge, et qui est dans l'homme comme un être subsistant par lui-même non sujet à la dissolution (2). Toutefois cela n'est vrai que de l'entendement actif, car l'entendement passif est dépendant de la représentation, et par conséquent lié aux organes des sens; l'entendement

---

(1) *Probl.*, XXX, 5. Ἔστι γὰρ ὁ νοῦς τῶν φύσει ἐν ἡμῖν ὥσπερ ὀργάνον ὑπάρχων.

(2) *De an.*, I, 4. Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα καὶ οὐ φθείρεσθαι. Μάλιστα γὰρ ἐφθείρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρᾳ ἀμαυρώσεως. *Probl.*, l. l.

actif seul est éternel et immortel (1); il n'appartient pas non plus à chaque homme individuellement pris, mais seulement au tout, ainsi qu'on l'a dit précédemment (2). C'est dans cet entendement que consiste le caractère et l'essence véritable de l'homme, auquel se mêle sans doute aussi la sensation dans le changement de notre vie (3). D'où l'on voit que dans la vie terrestre des choses naturelles, la fin dernière est la raison, si toutefois l'homme doit être regardé comme la fin des choses terrestres.

Nous devons encore faire connaître ici que, pour Aristote, la raison se distingue en théorétique et en pratique, suivant qu'elle se prend simplement à la connaissance, ou qu'elle s'occupe de la connaissance dans l'action. La

---

(1) *De an.*, III, 5.

(2) C'est une ancienne question que celle de savoir si Aristote a enseigné ou nié l'immortalité de l'âme. (Voy. *Wyttenbach de immortalitate animi opusc.*, tome II, p. 601 s. Les passages isolés des ouvrages d'Aristote, qui nous restent, ne prouvent ni pour ni contre. On a mal interprété le passage *De an.*, III, 5, οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο ἀπαθές, avant que nous en eussions donné le véritable sens. Le passage *Eth. Nic.*, III, 4, ne prouve rien non plus, ainsi que Zell l'a fait voir dans ses observations, p. 89. Les passages du dialogue perdu, l'Eudème, *Cic. de div.*, I, 25; *Plut. cons. ad Apoll.*, 27, et le fragment qu'on trouve dans *Sext. Emp. adv. Math.*, IX, 20 *s.*, ne peuvent pas avoir de preuve, puisque nous ne savons pas si Aristote y a voulu exposer sa doctrine scientifique. On ne peut donc que juger d'après l'ensemble de la doctrine d'Aristote, et cet ensemble prouve clairement qu'Aristote ne pensait pas à une immortalité de l'être individuel raisonnable, mais qu'il attribuait à la raison générale une existence éternelle et une essence immortelle en Dieu.

(3) *Eth. Nic.*, IX, 4, 8. Ὡς τούτου (τοῦ νοῦ) ἑκάστου ὄντος. *Ib.*, c. 9. Τὸ γὰρ εἶναι ἦν τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν. *Ib.*, X, 7. Τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐσθ' ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴ περ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος.

raison théorétique se distingue de la raison pratique par la fin ; dans l'une, le raisonnement aboutit à une connaissance, dans l'autre au contraire à une action (1). La raison se rapporte donc au désir comme la sensation et la représentation sensible. Toutes deux nous exposent le bien, et le rapportent aux rapports particuliers de l'agent, de telle manière qu'il en résulte nécessairement la conclusion qu'il faut faire ou ne pas faire telle ou telle chose. Cependant les conclusions de la raison pratique sont aussi invariablement justes que les décrets de la raison théorétique, tandis qu'au contraire les jugemens de la représentation sensible sur le bien peuvent être erronés. Ce qui explique comment le désir tend quelquefois au bien réel, d'autres fois au bien apparent (2), et comment le désir se distingue, d'après les déterminations les plus importantes, en désir rationnel ou volonté (βούλησις), et en désir sensible, et s'étend à toutes les parties de l'âme animale et de l'âme sensible (3). Ces différens désirs peuvent être opposés les uns aux autres, de sorte que tantôt le désir raisonnable imprime le mouvement, comme dans l'homme tempérant, tantôt le désir irraisonnable, comme dans l'intempérant (4). Nous pouvons donc suivre le désir sensuel ou la réflexion rai-

---

(1) *De an.*, III, 10. Διαφέρει δὲ (*sc.* ὁ πρακτικὸς νοῦς) τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. *De an. mot.*, 7. Ἀλλ' ἐκεῖ μὲν θεώρημα τὸ τέλος· — — Ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται πρᾶξις.

(2) L. l. Νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθὸς, ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή. Διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν. Ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.

(3) *Ib.*, c. 9. Καὶ ἄτοπον δὴ τοῦτο (τὸ ὀρεκτικόν) διασπᾷν· ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός. Εἰ δὲ τρία ἡ ψυχὴ ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις. *Eth. Nic.*, III, 5; *Eth. Eud.*, II, 7. Le θυμὸς de Platon ne reçoit aucune détermination plus précise d'Aristote.

(4) *De an.* l. l., c. 10; *Eth. Nic.*, I, 13.

sonnable, et dans les deux cas agir librement, et par conséquent mériter le blâme ou l'éloge; car le principe de l'action est en nous, et il est en notre puissance de suivre ou non la raison, si bien que nous sommes également causes du vice et de la vertu en nous, puisque autrement nous ne pourrions pas être exhortés à la vertu, ni récompensés pour l'avoir pratiqué, ni puni pour y avoir manqué (1). Mais les déterminations de l'action tant raisonnable que déraisonnable ne sont pas du ressort de la physique, mais de la morale.

CHAPITRE V.

ÉTHIQUE D'ARISTOTE.

Si nous dirigeons d'abord notre attention sur la forme de l'exposition des doctrines morales d'Aristote, nous remarquerons ce que nous avons déjà rencontré d'une manière frappante dans tous ses autres ouvrages philosophiques; c'est que les diverses parties de ses recherches n'ont pas été mises par lui dans un ordre naturel, et dont le développement soit facile et clair. Quelquefois il avoue lui-même qu'il veut prendre un nouvel essor pour le développement de sa doctrine (2), et il revient au même objet en différens endroits. On ne peut pas nier non plus qu'il n'y ait un enchaînement interne dans sa doctrine, mais il faut reconnaître aussi qu'il ne ressort pas nettement dans son exposition, ce qui nous autorise à chercher

(1) *Eth. Nic.*, III, 1, 3, 7, 8. Τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα· τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς. *Eth. Eud.*, II, 6, 8; *Magn. mor.*, I, 13. Ὁ γὰρ μὴ ἑκὼν οὐκ ἔστι ψεκτός.

(2) V. g. *Eth. Nic.*, VII, 1; *Eth. Eud.*, II, 6; VI, 1; *Magn. mor.*, II, 4.

dans le développement de sa doctrine un autre ordre que celui qu'il a suivi. Ce qui a bien influé aussi sur le décousu de la manière d'Aristote, c'est que, comme Platon, il ne croit pas la morale et la physique aussi susceptibles d'être exposées avec précision que d'autres sciences philosophiques qui ne concernent en rien la matière (1).

La division principale de ses essais de morale est absolument fausse. La politique, ainsi qu'il appelle plus volontiers toute sa morale, embrasse, suivant lui, toutes les recherches qui ont pour objet le bien de l'homme, tant celui de l'individu, que celui de la famille et de l'État (2). Il part de là pour diviser la politique en trois parties, l'éthique, l'économique, et la politique dans le sens strict du mot. L'éthique, qui a pour objet le bien moral de l'individu, lui semble comme le fondement des autres parties de la politique, parce que rien de bien ne peut être fait dans l'État si les mœurs ne sont pas bonnes (3). Vient ensuite l'économique, qui traite de la bonne administration de la maison, et qui doit précéder la politique, parce que la famille est le fondement de l'État (4).

Avant donc d'entrer dans l'examen détaillé de chacune de ces parties de la morale, il doit être très important de considérer le rapport qui existe entre cette partie de sa philosophie et les autres, savoir la physique et la logique. On ne peut méconnaître qu'il a mis moins de liaison entre toutes ces sciences que Platon. Nous avons vu qu'à ses yeux la raison de l'individu n'est en quelque sorte que comme une intercalation dans la nature, comme une partie de notre monde sublunaire, venue d'ailleurs. Pour

---

(1) *Eth. Nic.*, I, 1; VII, 1; *Eth. Eud.*, I, 6; VI, 1; *Met.*, II, 3.

(2) *Eth. Nic.*, I, 1; *Magn. mor.*, I, 1; *Rhet.*, I, 2.

(3) *Magn. mor.*, I. i.

(4) *Pol.*, I, 3.

lui, la vie morale est aussi distincte de la vie du reste du monde, et il ne cherche en aucune manière dans sa morale à considérer le monde et son développement en général sous un point de vue moral. Si Platon trouvait impossible de parler du bien dans les affaires qui intéressent l'homme, sans y rattacher l'idée du bien en soi, Aristote pense au contraire que la fin de la morale n'est pas de rechercher le bien en soi ou le bien des dieux, mais que son objet propre est le bien qui nous convient, le bien humain ou politique; que la connaissance de l'un est possible sans la connaissance de l'autre; que même la connaissance du bien en soi ne nous sert de rien pour la connaissance du bien qui est réalisable dans la vie pratique (1). On voit qu'Aristote place le point de vue de la morale beaucoup plus bas que Platon. Mais on ne peut cependant pas nier que son opinion sur la morale ne soit très étroitement liée à sa physique et à sa logique.

Et d'abord, la division de la politique se rattache à la physique, puisque, pour Aristote, l'homme, quant à sa nature, ne se distingue des autres êtres qu'en ce qu'il participe seul, ou qu'il est celui qui participe le plus au divin, ce qui le rend capable de réfléchir d'une manière rationnelle et de bien vivre en société (2); mais l'homme est aussi par nature un animal économique et politique (3). Ici se révèle un trait principal de la morale d'Aristote, savoir que le moral dans l'individu et dans la société n'est précisément que quelque chose qui se rattache aux dispositions naturelles de l'homme et à sa destinée naturelle. Mais ceci est également en accord parfait avec le caractère de sa physique; car la nature tend aussi

---

(1) *Eth. Nic.*, I, 4; *Eud.*, I, 7; *Magn. mor.*, I, 1.
(2) *De part. an.*, II, 10; *Hist. an.*, I, 1.
(3) *Eth. Nic.*, I, 5; *Eth. Eud.*, VII, 10; *Pol.*, 1, 2.

vers le bien ; la fin est une œuvre de la nature (1), et par conséquent les êtres moraux ne peuvent atteindre que ce que la nature a mis en eux. Aussi Aristote déclare-t-il que rien de ce qui est contraire à la nature n'est beau (2); l'homme moralement bon est pour lui celui qui trouve bon le bien de la nature (3). Il y a dans l'homme un mobile naturel qui le porte à agir et à désirer, mobile sans lequel il n'y aurait pas d'action, en sorte que tout ce qu'il y a de moral dans l'homme doit avoir un fondement naturel (4). Aristote va si loin sous ce rapport, qu'il parle de vertus naturelles dans les choses, mais qui cependant ne sont pas grandes et ne méritent pas d'éloges ; il les considère comme des mobiles naturels vers le bien, mais qui doivent encore être animés d'un conviction rationnelle pour qu'il y ait vertu morale et mérite (5).

Nous devons remarquer à ce sujet comment Socrate est combattu par Aristote. Socrate, plus porté à la dialectique qu'à la physique, avait en conséquence cherché le principe de toute moralité dans la dialectique seulement ; ainsi la vertu n'était fondée à ses yeux que sur la raison et la science. Mais déjà Platon avait trouvé que le courage et la modération, comme deux côtés nécessaires de la vertu, doivent préexister dans la nature de l'homme, dont l'appétit est dans le cœur, mais pas dans la raison. Aristote

---

(1) *De an.*, III, 12. Τέλος —, ὅ ἐστι φύσεως ἔργον.

(2) *Pol.*, VII, 3. Οὐδὲν δὲ τῶν παρὰ φύσιν καλόν.

(3) *Eth. Eud.*, VII, 15. Ἀγαθός, ᾧ τὰ φύσει ἀγαθὰ ἐστιν ἀγαθά. *Pol.*, VII, 13.

(4) *Magn. mor.*; II, 4.

(5) *Magn. mor.*, I, 34. Εἰσὶν ἀρεταὶ καὶ φύσει ἐν ἑκάστοις ἐγγιγνόμεναι, οἷον ὁρμαί τινες ἐν ἑκάστῳ ἄνευ λόγου πρὸς τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια — καὶ πρὸς τὰ τοιαῦτα. *Ib.*, II, 3, 4, 7 *fin.*; *Eth. Nic.*, VI, 13; *Eth. Eud.*, V, 13.

alla plus loin dans la même direction, et s'attacha plus étroitement encore à la physique, porté qu'il y était naturellement. Il ne considère pas la raison comme le premier principe de la vertu, mais bien l'impulsion naturelle et les états passionnés de l'âme (πάθη). Car d'abord il doit y avoir un mobile raisonnable pour le bien; mais ensuite la raison doit se présenter et donner son assentiment à la bonne action, ainsi qu'on le voit clairement dans les enfans, qui n'aspirent dans le principe au bien qu'instinctivement et sans raison, mais qui ensuite apprennent à le pratiquer avec raison (1). La vertu doit être d'une nature parfaite et d'une disposition si excellente que ni un taureau, ni un cheval ne peut l'acquérir, ni même l'homme dans toutes les positions de la vie; elle requiert une certaine disposition du corps et de l'âme (2); ce n'est que quand l'homme est parvenu au complet développement de sa nature, c'est-à-dire à l'âge d'homme fait, qu'il peut être vertueux; car un enfant ne peut posséder la vertu morale (3). Comme Aristote, d'après sa manière logique de voir, établit la liaison la plus intime entre l'intelligence rationnelle et la qualité physique des sensations et des représentations, il doit aussi faire dépendre en général de la qualité des humeurs et des influences extérieures

---

(1) *Magn. mor.*, II, 7. Ἁπλῶς δ' οὐχ, ὥσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμών ἐστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη. Δεῖ γὰρ πρὸς τὸ καλὸν ὁρμήν ἄλογόν τινα πρῶτον ἐγγίνεσθαι, ὃ καὶ γίνεται, εἶθ' οὕτως τὸν λόγον ὕστερον ἐπιψηφίζοντα εἶναι καὶ διακρίνοντα. Ἴδοι δ' ἄν τις τοῦτο ἐκ τῶν παίδων καὶ τῶν ἄνευ λόγου ζώντων. Ἐν γὰρ τούτοις ἄνευ τοῦ λόγου ἐγγίνονται ὁρμαὶ τῶν παθῶν πρὸς τὸ καλὸν πρότερον, ὁ δὲ λόγος ὕστερον ἐπιγενόμενος καὶ σύμψηφος ὢν ποιεῖ πράττειν τὰ καλά.

(2) *Pol.*, VII, 13. Καὶ γὰρ φῦναι δεῖ πρῶτον οἷον ἄνθρωπον, ἀλλὰ μὴ τῶν ἄλλων τι ζώων· οὕτω καὶ ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν. *Eth. Nic.*, VI, 13; *Eth. Eud.*, V, 13.

(3) L'enfant n'a pas de πράττειν, mais seulement l'homme. *Eth. Nic.*, I, 10; *Eth. Eud.*, II, 8.

du climat la connaissance morale, et par conséquent la vertu (1). Aristote appuie encore cette opinion de plusieurs raisons qu'il dirige contre la doctrine de Socrate et en partie aussi contre celle de Platon. La vertu se distingue de la science en ce que celle-ci reconnaît les contraires, le bien et le mal; celle-là, au contraire, ne tend qu'à l'une de ces deux choses et nullement à son opposé (2). Nous devons également distinguer les sciences pratiques et les sciences théorétiques, en ce que celles-ci ne connaissent que ce qui est, tandis que celles-là ont aussi pour objet de rechercher comment et de quoi une chose se fait; ce qui a lieu aussi en morale: nous ne la cultivons pas seulement pour savoir ce qui est courage et justice, mais nous voulons de plus devenir courageux et justes par son moyen (3). Mais Socrate négligeait cette distinction, puisqu'il ne s'occupait que de la nature de la vertu et non de la manière dont elle se réalise; ou, puisqu'il pensait qu'elle ne résulte que du savoir, il ne faisait l'âme que pour la raison, et supprimait la partie de l'âme qui réfléchit sur la pratique; en sorte qu'il faisait disparaître ce qui agit en nous par sentiment et par mœurs (πάθος καὶ ἦθος) (4). De là aussi son opinion, que l'on ne pèche qu'involontairement, d'où il suivrait, ainsi qu'on l'a déjà dit, que les fautes des hommes n'ont rien qui mérite le blâme. Mais l'homme pèche librement et fait volontairement le bien, parce qu'il n'a pas moins en lui-même le principe de désir que celui de la connaissance rationnelle (5). Si l'on dit que tout le monde cherche ce qui lui paraît bon, mais que l'on n'est

---

(1) *De part. an.*, II, 4; *Pol.*, VII, 7; *Probl.*, XIV, 15.

(2) *Eth. Nic.*, V, 1; *Eth. Eud.*, IV, 1; *Magn. mor.*, I, 7.

(3) *Eth. Nic.*, II. 2; X, 10; *Eth. Eud.*, I, 5; *Magn. mor.*, I, 1.

(4) *Magn. mor.*, I, 1.

(5) *Eth. Eud.*, II, 8.

pas libre dans ses idées de bien, il faut répondre que, par notre conduite morale, nous avons aussi quelque pouvoir sur notre manière de voir; qu'à la vérité nous n'avons plus de pouvoir sur cette conduite, lorsque nous avons déjà contracté l'habitude du vice ou de la vertu, mais bien lorsque nous la contractons, parce que ce n'est que par nos actions qu'il y a en nous vertu ou vice, et par conséquent principe de la vertu ou du vice; de la même manière que celui qui jette une pierre ne l'a plus en son pouvoir lorsqu'il l'a lancée, mais bien au moment où il la lance. C'est pourquoi ceux-là mêmes qui commettent le mal par ignorance sont punis justement, si c'est par leur faute qu'ils sont ignorans (1). Aristote essaie de réfuter plus strictement encore, en distinguant plusieurs sortes de savoir, la doctrine de Socrate que l'on ne pèche qu'involontairement par la raison que l'on ne peut pécher que par ignorance. D'abord on peut posséder la science de deux manières, ou parce qu'à la vérité on l'a apprise ou reconnue, mais sans cependant pratiquer le savoir, ou bien encore en joignant la pratique à la théorie. Or, on ne peut pas joindre la pratique du savoir à la science que quelque chose est bon, et agir cependant d'une manière opposée; car la science actuelle ne peut être vaincue par quoi que ce soit; mais il n'est nullement impossible que quelqu'un agisse contrairement à la science, lorqu'il l'a connue, il est vrai, mais pas présentement. Alors il faut distinguer la science du général et la science du particulier; car ainsi qu'on l'a déjà dit, la manière dont se forme l'action ressemble au procédé syllogistique, puisqu'on part de la connaissance du bien général, et qu'ensuite, par la connaissance du bien particulier pour le cas actuel, on conclut qu'il faut tendre à ce bien. Or, nous pouvons bien savoir ce que c'est que le bien en général, sans sa-

---

(1) *Eth. Nic.*, III, 7.

voir ce qui est bien en particulier pour une circonstance spéciale; nous pouvons même avoir ces deux espèces de savoir, mais pas précisément quand il s'agit de les pratiquer, et alors nous pouvons pécher dans tous ces cas sans être cependant complètement ignorant (1). C'est ainsi qu'Aristote cherche à réfuter ce qu'il y a d'exagéré dans la doctrine de Socrate, sans cependant s'en écarter essentiellement dans les principes. Il n'embrasse qu'imparfaitement l'idée du savoir dans sa plus haute signification, et croit la chose nécessaire parce qu'il ne s'agit peut-être pas tant, dans l'agir, de la science la plus élevée, que du jugement sur chaque cas particulier que présente l'expérience, et qui, parce qu'il appartient à la sensation, peut bien être surmonté par un état passif de l'âme (2).

D'un autre côté cependant la doctrine d'Aristote se trouve en opposition d'une manière plus subtile encore avec l'opinion de Socrate. Si Socrate pensait que la vertu peut s'enseigner, Aristote fait voir au contraire que celui qui l'apprend peut d'autant plus facilement parvenir à la pratiquer (3), et même que, sans la pratique du bien, il n'est pas de disciple possible en matière de bien. Celui qui apprend la politique doit avoir de bonnes mœurs, car la connaissance vient du quelque chose, vient de l'être, et celui par conséquent qui n'a fait aucune expérience des bonnes mœurs, ne peut connaître non plus ni bonnes mœurs ni bons principes (4). L'enseignement de la morale,

---

(1) *Eth. Nic.*, VII, 5; *Eth. Eud.*, VI, 3; *Magn. mor.*, II, 6.

(2) Ll. ll.; *Eth. Nic.*, VII, 5 fin. Οὐ γὰρ τῆς κυρίως εἶναι δοκούσης ἐπιστήμης παρούσης γίνεται τὸ πάθος, οὐδ' αὕτη περιέλκεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς.

(3) *Eth. Nic.*, I, 10; X, 10.

(4) *Ib.*, I, 2 *fin.* Διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς. Ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι· — — ὁ δὲ τοιοῦτος ἢ ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥᾳδίως. *Ib.*, X, 10. Τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοίας ἔχουσιν ἄγευστοι ὄντες.

pour être profitable, doit être précédé de l'enseignement des bonnes mœurs par la loi (1). A cet égard Aristote distingue deux espèces de vertu, ou plutôt deux parties dans la vertu, la vertu morale (ἠθική) et la vertu de connaissance (διανοητική). Si la vertu morale est séparée de cette dernière, elle ne signifie pas autre chose que la vertu naturelle ou son développement par la pratique; mais la vertu morale et la vertu de la connaissance pratique constituent la vertu parfaite, et sont entre elles dans un rapport tel, que l'on ne peut être bon dans la connaissance pratique sans la vertu, et que sans la vertu morale la vertu dans la connaissance pratique est impossible (2). La vertu morale suppose donc la connaissance, et la connaissance, la vertu parfaite. A cette distinction Aristote rattache aussi la question célèbre de savoir s'il n'y a qu'une seule vertu ou s'il y en a plusieurs. Il pense qu'il y a naturellement plusieurs vertus, puisqu'il y a lieu de distinguer plusieurs mobiles naturels pour les actions morales, et que chacun n'est pas également capable par nature de toutes les actions morales; d'un autre côté cependant, il croit qu'il n'y a qu'une seule vertu parfaite, parce qu'elle n'est fondée que sur la connaissance pratique du bien, et que personne ne peut être véritablement vertueux sans cette connaissance (3). Mais comment peut-on pratiquer une chose avant qu'elle soit? Pour résoudre cette difficulté, il observe la manière dont les arts sont exercés par nous; c'est par la pratique de la musique et de l'architecture que nous devenons musiciens et architectes. Il y a bien toutefois une différence entre la pratique artielle et la pratique morale, puisque l'art existe en même temps

---

(1) *Eth. Nic.*, X, 10.

(2) *Ib.*, VI, 13. Οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.

(3) L. l.; *Eth.* V, 13.

que la première, tandis que la véritable vertu n'est pas en même temps que la pratique morale ; car pour qu'il y ait vertu véritable, il faut, outre le faire légitime, la connaissance rationnelle et le dessein de faire le bien pour le bien, enfin aussi la ferme et irrévocable assurance dans l'agir, assurance qui ne peut être acquise que par l'action morale habituelle (1). Mais l'on voit cependant par l'analogie qui existe entre l'acte moral et l'acte artiel, comment on peut faire des actes vertueux sans pour cela posséder la vertu. Les actes vertueux et les actes artiels ont une commune origine dans un principe plus général, qui, par cette raison, n'est pas de nature morale, mais de nature physique. Ils résultent d'une faculté naturelle qui nous porte à l'action. Nous sommes, par conséquent, portés par la nature à exercer cette activité, parce que notre tendance naturelle est d'accomplir notre œuvre, car la vertu et la nature sont le plus positif et le meilleur des arts (2), et nous l'avons souvent pratiqué ; ce qui nous a fait contracter l'habitude de cet exercice, habitude qui est le principe de l'habileté vertueuse ; car ce que l'on fait souvent devient naturel (3). De là vient aussi que nous avons primitivement en notre pouvoir l'habileté vertueuse tout comme l'habileté artielle; mais dès qu'une fois elle s'est développée, elle n'est plus en notre pouvoir. L'homme devient donc bon par trois choses : par nature, par habitude et par raison (4). La différence entre cette opinion et celle

---

(1) *Eth. Nic.*, II, 3.

(2) *Ib.*, c. 5, Ἡ δὲ ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστίν. ὥσπερ καὶ ἡ φύσις.

(3) *Ib.*, c. 1. Οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί· ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. *De mem*, 2. Ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος· — — τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ.

(4) *Pol.*, VII, 13. Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν· τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι, φύσις, ἔθος, λόγος.

de Socrate consiste principalement en ce qu'Aristote fait dépendre le développement de la raison d'un développement naturel antérieur, et qu'il n'établit pas entre le moral et la nature une opposition aussi tranchée que Socrate. L'acte moral lui apparaît donc aussi, non comme une conséquence de la vue rationnelle, mais la vue rationnelle comme une conséquence de l'acte moral. D'où il suit naturellement qu'il ne trouve que très médiocre l'influence de l'exhortation, de l'enseignement et de la juste connaissance du bien sur la détermination à la vertu.

Puis donc qu'Aristote trouvait une si grande affinité entre le moral et le physique, il dut sentir la nécessité de tracer en plusieurs points les limites qui séparent l'une de l'autre par une distinction précise. Il remarque sous ce rapport que vertu et vice sont uniquement soumis à l'appréciation morale, mais que la grossièreté animale (θηριότης) doit se distinguer du vice, de même que la manière d'agir de Dieu, qui est plus que vertu, est différente de la vertu (1). Ce qui veut dire que la morale est purement humaine; mais ce qui implique de plus l'opinion qu'il y a aussi dans les hommes beaucoup d'actions qui ne sont pas soumises à l'appréciation morale, précisément comme certains plaisirs animaux qu'Aristote croit trouver parmi les barbares, et d'autres phénomènes de ce genre qu'il dérive aussi des maladies et des imperfections, telle est même une crainte excessive, et la convoitise brutale d'un Phalaris (2). C'est ce qui ressort encore davantage dans la distinction qu'il établit entre la tempérance (ἐγκράτεια) et la vertu, entre l'intempérance (ἀκρασία) et le vice; car comme la vertu et le vice ne sont point en dehors de l'humanité, ils semblent d'autant plus faciles à

(1) *Eth. Nic.*, VII, 1; *Eth. Eud.*, VI, 1; *Magn. mor.*, II, 4, 5.

(2) *Eth. Nic.*, VII, 6; *Eth. Eud.*, V, 5.

être soumis à l'appréciation morale. Mais ce qui le conduit à cette distinction, c'est la considération de ces états de l'âme, dans lesquels la raison tantôt ne maîtrise ni les passions ni les désirs, tantôt, au contrarie, surmonte les uns et les autres. Ces états semblent à Aristote meilleurs que le vice, mais moins bons que la vertu ; car dans l'intempérant, le principe de l'action morale, la raison, n'est du moins pas corrompu, et par conséquent il se repent de ses actions ; le tempérant, au contraire, est inférieur à l'homme vertueux, en ce que les désirs ne sont point encore éteints en lui (1). Aristote range aussi dans cette classe de faits la faiblesse morale ou la mollesse, ainsi que la constance qui n'abandonne point une résolution une fois prise, le penchant à agir précipitamment, et ne veut pas reconnaître de mesure morale pour tous ces phénomènes. Evidemment il circonscrit trop le domaine du moral dans cette direction, refusant même complètement au jeune âge de l'homme l'action morale, sous prétexte que la raison n'est pas encore formée. Nous devons observer que cette opinion place les commencemens grossiers et insensibles du développement moral tout-à-fait en dehors du domaine de l'Ethique, et par conséquent court le péril de ne faire de la raison morale toute formée, que le résultat d'un développement étranger à la morale. Mais aussi nous trouvons ce procédé d'Aristote tout-à-fait d'accord avec sa direction dans la

---

(1) *Eth. Nic.*, VII, 11. Ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων· ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων, ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπίθυμιας· καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἥδεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι. *Ib.*, c. 9. Οὗτός ἐστιν ἀκρατὴς βελτίων τοῦ ἀκολάστου, οὐδὲ φαῦλος ἁπλῶς. Σώζεται γὰρ τὸ βελτιστον, ἡ ἀρχὴ. *Eth. Eud.*, VI, 8, 9 ; *Magn. mor.*, II, 6. C'est improprement qu'Aristote appelle parfois l'ἐγκράτεια une vertu ou l'ἀκρασία un vice. V. g. *Eth. Eud.*, II, 7. En général, il n'est pas très net dans ces essais.

philosophie. Car de la même manière qu'il tendait à expliquer le percevable dans l'expérience, de même il était porté à ne poursuivre le moral dans ses investigations que là où il est remarquable et visible; il en rapporte volontiers les pâles commencemens à un autre ordre de phénomènes.

Il nous reste encore à suivre cette direction dans quelques autres points, et à déterminer en outre la forme générale de la distinction qu'il fait entre le naturel et le moral. Pour commencer par ce dernier point, nous dirons qu'il trouve ces limites dans les idées de ce qui n'arrive que par passion (πάθος), et dans ce qui est exécuté par nous au moyen d'une moralité développée (ἦθος). La première de ces choses est naturelle; la seconde, morale. Par conséquent, il met la vie après les états passifs ou l'impression sensible, et oppose le penchant à la vie morale (1). Mais une passion sous le rapport moral est pour lui une disposition de l'âme, suivie de plaisir ou de peine, comme l'appétit, la colère, la crainte, l'amour même, la haine, le désir ardent, la compassion, la jalousie, et autres semblables (2). Nous ne méritons ni louange ni blâme de ce qu'il y a en nous de semblables sentimens, pour nous servir de cette expression générique; et nous ne sommes par eux ni bons ni méchans; ils ne sont donc soumis à aucune appréciation morale. C'est encore la même chose, si nous tombons sans dessein dans ces dispositions, et si elles sont des mouvemens de notre âme, mais non des propriétés (3). Cependant la vertu est intimement liée à ces dispositions; car il n'est pas moralement in-

---

(1) *Eth. Nic.*, X, 10, et ailleurs.

(2) *Ib.*, II, 4. Λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργήν, φόβον, θράσος, φθόνον, χαράν, φιλίαν, μῖσος, πόθον, ζῆλον, ἔλεον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη. *Eth. Eud.*, II, 2, 4; *Magn. mor.*, I, 7.

(3) L.l. II.

différent que nous nous comportions à leur égard d'une manière ou d'une autre, puisque la juste mesure, dans la crainte et le courage, dans le désir, la compassion, le plaisir et la peine, peut être manquée (1). On suppose donc ici que nous avons le pouvoir de commander à nos passions, et que nous pouvons ou les réprimer ou les exciter, mais en général les modérer. Il est clair néanmoins que c'est une entreprise périlleuse que de vouloir déterminer le point précis où commence la modération des passions et le point où finit leur nature grossière, et non encore polie par la raison. C'est pourquoi Aristote juge aussi nécessaire d'ajouter à la conclusion de ces recherches sur les vertus qui se rapportent immédiatement aux passions, quelque chose encore sur leur modération (2), qui se rapproche, d'après sa manière de voir, de la vertu, mais qui ne doit cependant pas être confondue avec elle. Il y rapporte la pudeur, l'amour de la justice (νέμεσις), qui chasse l'envie et la joie maligne; l'amour, qu'il place entre l'inimitié et la flatterie; la dignité, qui n'est ni orgueilleuse ni basse: le simple amour de la vérité, et plusieurs autres espèces de sentimens de ce genre (3), dont, en fait, nous ne comprendrions pas bien comment Aristote pouvait méconnaître la valeur morale, si nous ne retrouvions également ici son penchant à ne chercher le moral que dans une sphère limitée du développement humain.

Tel est le rapport de la morale à la physique suivant Aristote. On voit aussi par là comment la logique et la morale se tiennent intimement. La vertu physique doit naître des passions au moyen de l'agir, et de l'habitude qui s'en forme; et la vertu morale doit se rattacher à la vertu physique, puisque la connaissance rationnelle pratique s'a-

(1) *Eth. Nic.*, II, 5; *Eth. Eud.*, II, 2; *Magn. mor.*, I, 8.

(2) *Eth. Eud.*, III, 7 *in.* Μεσότητες παθητικαί.

(3) *Eth. Nic.*, IV, 15; *Eth. Eud.*, III, 7; *Magn. mor.*, I, 27-32.

joute à l'habitude. Mais ici la connaissance rationnelle pratique se forme de la même manière que la connaissance scientifique. Elle se produit, ainsi que nous l'avons vu, sous la forme d'un raisonnement ; le désir et l'aversion est une affirmation et une négation (1). De même que la science naît pour nous de la répétition du savoir par la succession des pensées, de même aussi la légitime connaissance pratique naît de la réitération fréquente de la bonne action, puisque l'action qui résulte primitivement des impressions sensibles, se convertit facilement en une forte habitude (2).

Plus donc la connaissance pratique montre d'affinité avec la raison théorétique, plus il est clair cependant qu'Aristote exclut l'activité scientifique de la sphère de l'investigation morale. Le procédé est le même ici que par rapport aux vertus physiques. Car de même que les vertus physiques ne sont pas soumises à la contemplation morale, parce qu'elles ne sont pas propres à l'homme et qu'elles sont *au-dessous* du développement humain, de même la sagesse ou la raison et la science est considérée comme quelque chose qui est *au-dessus* de la capacité humaine, et qui, par conséquent, n'a rien de commun avec l'activité propre de l'homme. Aristote la regarde, à

---

(1) *Ib.*, c. 12. Ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. Τούτων οὖν δεῖ ἔχειν αἴσθησιν· αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. Διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα· καὶ φύσει σοφός μὲν οὐδείς· γνώμην δ' ἔχει καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν. Σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν. Καὶ ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης. Διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς. Ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις καὶ περὶ τούτων. Ωστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρωσι τὰς ἀρχάς. *Eth. Eud.*, V, 11.

(2) *Magn. mor.*, I, 34; *Eth. Nic.*, VI, 7. Ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη καὶ ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. *Eth. Eud.*, V, 7.

la vérité, comme une vertu (1); mais la vie sage est au-dessus de la vie humaine, et cette vie en nous n'est pas humaine, mais divine (2). Or, comme l'Ethique ou la Politique ne concerne que l'homme, elle pourrait donc à la rigueur ne pas s'occuper de la sagesse; mais cependant comme la sagesse est une vertu, et qu'elle se trouve dans l'âme avec toutes les autres vertus, il semble convenable de ne pas la négliger ici (3). C'est ainsi qu'Aristote se réserve la faculté de parler de la sagesse dans la morale, comme d'un objet étranger à cette science, et qu'il y intercalera les recherches qu'il fera sur ce sujet, précisément comme il y a intercalé celles qui regardent les vertus physiques et le vice, c'est-à-dire seulement comme servant à indiquer les limites de la morale.

Il estime suffisamment la sagesse ou la vertu théorétique de l'âme. Il dit assez clairement que les autres vertus ne sont que par la sagesse. Il fait voir que l'activité de la partie la plus parfaite de l'âme, c'est-à-dire de la raison, doit être aussi l'activité la plus parfaite absolument, et que nous devons par cette raison y aspirer de préférence. Elle procure aussi la félicité la plus durable, puisque nous pouvons poursuivre plus constamment la vérité que l'activité

---

(1) *Magn. mor.*, l. l.; *Rhet.*, I, 9; *Eth. Nic.*, I, 13 *fin.*; *Eth. Eud.*, II, 1. Ce qui ne semble pas d'accord avec ce qui est dit *Magn. mor.*, I, 5.

(2) *Eth. Nic.*, X, 7. Ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη κρείττων βίος ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει.

(3) *Magn. mor.*; I, 34. Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, διὰ τί ὕπερ ἠθῶν λέγοντες καὶ πολιτικῆς τινὸς πραγματείας, ὑπὲρ σοφίας λέγομεν. Ὅτι ἴσως γε πρῶτον μὲν οὔτ' ἀλλοτρία δόξειεν ἂν εἶναι ἡ σκέψις ὑπὲρ αὐτῆς, εἴ πέρ ἐστιν ἀρετή, ὥς φαμεν· ἔτι δ' ἴσως ἐστὶ φιλοσόφου καὶ περὶ τούτων παρεπισκοπεῖν, ὅσα ἐν τῷ αὐτῷ τυγχάνουσιν ὄντα· καὶ ἀναγκαῖον δέ, ἐπεὶ περὶ τῶν ἐν ψυχῇ λέγομεν, ὑπὲρ ἁπάντων λέγειν· ἔστι δὲ καὶ ἡ σοφία ἐν τῇ ψυχῇ. Ὥστε οὐκ ἄλλως ὑπὲρ ψυχῆς ποιούμεθα τοὺς λόγους.

pratique. La contemplation de la vérité procure la jouissance la plus grande, la plus pure et la plus certaine, et la suffisance à soi-même est particulièrement le partago de la vie théorétique ; car le sage peut contempler jusque dans la solitude, mais la vie pratique exige une société pour théâtre. De plus la vie théorétique n'est aimée que pour elle-même, tandis que l'action se rapporte toujours à quelque chose qui lui est étranger. Enfin, la félicité semble aussi dépendre beaucoup du loisir, lequel est inséparable de la vie contemplative ; tandis que dans la vie pratique et politique toute activité est sans loisir et aspire à un but, et par conséquent n'est point choisie pour elle-même (1). Aristote dit encore ailleurs que la constitution civile doit aviser à procurer du loisir, afin qu'on puisse cultiver la philosophie (2), et que le choix et la possession des biens naturels qui procurent la contemplation de Dieu est le meilleur choix et la meilleure possession (3). Aristote compare même le rapport de la connaissance pratique à la sagesse, au rapport d'un régisseur à son maître. De même que le régisseur doit pourvoir à ce quo

(1) *Eth. Nic.*, X, 7. Δοκεῖ δὲ ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχωλούμεθα γάρ, ἵνα σχολάζωμεν. — — Εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλει καὶ μεγέθει προέχουσιν· αὗται δὲ ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὑτάς εἰσιν αἱρεταί· ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα καὶ παρ' αὑτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν. — — Εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρωπινον βίον. Χρὴ δὲ οὐ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν καὶ ἅπαντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον ὑπερέχει πάντων.

(2) *Polit.*, VII, 14, 15.

(3) *Eth. Eud.*, VII, 15 *fin.* Ἥ τις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος.

les choses nécessaires ne manquent pas et soient bien disposées dans la maison, afin que le maître ait le temps de s'occuper du beau et du bon ; de même aussi la connaissance pratique doit s'occuper beaucoup de l'action nécessaire et de l'ordre des passions de l'âme, afin que la sagesse ait le loisir d'accomplir son œuvre (1). Ici se montre donc clairement la prédilection dominante d'Aristote pour la vie théorétique ; la vie pratique ne lui paraît que comme un moyen pour le développement scientifique.

Mais on doit d'autant plus s'étonner qu'il n'ait pas approprié toute sa morale à ce but, et qu'il ne lui ait pas donné une tout autre forme que celle que nous lui connaissons, forme dans laquelle la vie théorétique n'est mentionnée qu'accessoirement, sans qu'il en montre le développement ou sans qu'il explique comment la vie pratique tend sous tous les rapports à cette fin. Les raisons qu'il allègue pour circonscrire aussi étroitement sa morale, ne nous donnent là-dessus aucune explication satisfaisante. Il subdivise la partie rationnelle de l'âme en deux parties, dont l'une s'occupe de ce qui ne peut être autrement, l'autre de ce qui peut se faire d'une autre manière (2). Ce n'est que sur cette dernière partie, à ce qu'il pense, que l'ordre moral peut porter, puisque personne ne peut se proposer ce qui ne peut se faire autrement ; mais comme la science et la sagesse ne peuvent concerner que ce qui ne peut être autrement, elles ne peuvent être par conséquent l'objet de l'investigation morale (3). Mais il est évident qu'Aristote oublie ici que

---

(1) *Magn. mor.*, I, 34 *fin.* Οὕτω καὶ ὁμοίως τούτῳ ἡ φρόνησις ὥσπερ ἐπίτροπός τίς ἐστι τῆς σοφίας καὶ παρασκευάζει ταύτῃ σχολὴν καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον. κατέχουσα τὰ πάθη καὶ ταῦτα σωφρονίζουσα

(2) *Eth. Nic.*, VI, 2. Τὸ ἐπιστημονικὸν et τὸ λογιστικόν.

(3) L. l. Οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. *Ib.*, c. 13. Ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐθὲν θεωρεῖ, ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος· οὐδεμιᾶς γάρ ἐστι γενέσεως.

l'activité scientifique, tout en accordant qu'elle ne se rapporte qu'au nécessaire et à l'éternel, n'est cependant que possible dans l'âme humaine elle-même, et que l'on peut demander si et comment l'homme doit s'en occuper. Au contraire, dans l'idée générale qu'Aristote se fait de la morale, se trouvent sans doute des raisons qui ne lui font considérer l'activité scientifique que comme les limites de la morale. Car il est clair, par l'ensemble de la physionomie de la doctrine, qu'il ne voulait s'occuper en morale que de ce qui, procédant de notre développement rationnel interne, se convertit en une action extérieure. C'est pour cette raison qu'il considère l'Ethique comme une partie de la Politique, parce qu'elle a pour objet l'action et non le développement interne de la raison. Son Ethique se trouve donc ainsi limitée de deux côtés opposés. Car d'un côté, tous les travaux de l'homme, qui n'ont pas pour objet immédiat un développement interne, mais seulement une œuvre extérieure, quoiqu'ils tombent sous l'empire de la pensée pratique (1), ne sont pas susceptibles d'être appréciés moralement; il en est de même des développemens de l'âme, qui sont le fondement des beaux-arts, quoiqu'ils doivent servir à la purification des états passifs (2). Mais, d'un autre côté, la recherche du développement scientifique est interdit à la morale. Toutes ces limitations résultent de l'opinion d'Aristote sur la vie humaine. Cette vie n'est pas, comme chez les animaux, destinée à la simple satisfaction du besoin par l'action extérieure; mais elle n'est pas non plus, et bien moins encore, destinée à une perfection divine. L'homme n'est, dans le tout, qu'une partie minime du monde dans cette petite sphère

(1) *Eth. Nic.*, l. I. Αὕτη γὰρ (*sc.* πρακτικὴ διάνοια) καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει. Cf. *Eth. Eud.*, V, 2, où les propositions n'ont plus aucun sens dès qu'on les réunit.

(2) *De Arte poët.*, 6.

sublunaire; il ne peut par conséquent s'approprier le divin que dans une faible mesure, et doit se contenter de la vie pratique comme de la sphère propre de son activité.

Si c'est un vice dans sa morale de ne traiter que d'une partie du développement rationnel, la peine n'en est pas éloignée; elle est sensible dans son incertitude sur le rapport de la morale à la science. Car, d'un côté, lorsqu'il veut comprendre la vie pratique comme renfermant tout le domaine moral, il se trouve aussi dans la nécessité de considérer la fin pratique comme le bien qui n'a lieu que pour lui-même. Tel est le point de vue culminant dans son Ethique : l'activité pratique se distingue de l'activité artistique, précisément en ce qu'elle n'a pas de fin qui lui soit étrangère (1); la connaissance pratique doit être recherchée pour elle-même (2); la réalisation du beau et du bon est ce à quoi nous devons absolument aspirer (3). Mais d'un autre côté nous avons vu cependant que si l'action pratique peut être comparée au développement scientifique, Aristote ne s'oppose point à son inclination de faire de la première un moyen pour la seconde.

Tel est le point de vue sous lequel Aristote considère le côté moral de nos actions. Dès qu'on l'a compris, les théories particulières de sa morale ne présentent plus guère de difficultés. Elles se réduisent à quelques idées assez simples, et font voir en tout le sens plein de mesure du philosophe, et son éloignement pour toutes les exagérations, éloignement qui se remarque surtout en ce qu'il cherche de tous côtés, et autant que possible, les élé-

---

(1) *Eth. Nic.*, VI, 2. Ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος. *Poët.*, 6. Τὸ τέλος πρᾶξίς τίς ἐστιν.

(2) *Eth. Eud.*, V, 12.

(3) *Eth. Nic.*, X, 6. Τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὐτὰ αἱρετῶν.

mens de la vie humaine, c'est-à-dire aussi loin qu'ils se laissaient apercevoir de son temps et dans son pays; mais ses essais roulent sur deux idées principales qui se trouvent déjà développées dans la morale de Platon, l'idée du bien moral et l'idée de la vertu. La première forme, comme de droit, la pierre angulaire de sa morale.

Tous les arts aspirent au bon; mais nous tendons, par quelques uns, meilleurs que les autres, à obtenir quelque autre chose; il doit enfin y avoir aussi quelque chose que nous ne désirions que pour lui-même, un bien absolu ou un meilleur, si l'aspiration n'est pas infinie, et le désir vide et vain (1). Si cependant nous voulons par nos actions atteindre la mesure du bien, il ne s'agit pas alors de rechercher le bien en général, mais seulement le bien humain ou le bien qui est réalisable pour les hommes (2). On est bien d'accord sur le nom qu'on donne à ce bien, c'est le bonheur (3); mais on dispute sur la chose. Pour décider cette question, Aristote donne certains caractères qui tiennent à l'idée du souverain bien. Le souverain bien est quelque chose de parfait; mais ce qui est désiré pour lui-même est plus parfait que ce qui est désiré pour autre chose. Est donc absolument parfait, ce qui n'est désiré que pour lui seul (4). Le bien parfait est aussi quelque chose qui se suffit à lui-même, et nous pouvons dire qu'une chose se suffit à elle-même, lorsque, séparée de tout le reste, elle rend la vie désirable et satis-

---

(1) *Eth. Nic.*, I, 1. Εἰ δή τι τέλος ἐστὶ των πρακτικῶν, ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥς' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν)· δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

(2) L. l.; *ib.*, 2. Τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθόν. *Ib.*, c. 4.

(3) *Eth. Nic.*, I, 2; *Eth. Eud.*, I, 1; *Magn. mor.*, I, 2.

(4) *Eth. Nic.*, I, 5.

fait tous les besoins; mais c'est ce qui n'a lieu que lorsque le bien est porté à son comble (1). Cependant, il n'est toujours ici question que d'une perfection et d'une suffisance à soi-même aussi grande que possible pour l'homme. C'est ce qu'il ne faut pas oublier lorsqu'on voit Aristote chercher la suffisance à soi-même ailleurs que dans la solitude, par la raison que l'homme est un être politique (2); mais surtout lorsqu'il revient, dans le cours de ses recherches, à l'idée que l'on doit considérer l'œuvre de tout ce qui a tâche et action comme son bien, et par cette raison aussi, l'œuvre de l'homme comme son bien. Mais, en cherchant à déterminer ce bien, il exclut tout ce qui est commun à l'homme et aux autres êtres, et décide qu'il n'y a que l'œuvre propre à l'homme qui puisse faire sa félicité. Non seulement l'âme nutritive et l'âme sensitive ne sont pas propres à cet effet, mais même l'entendement théorétique; car les deux premières sont communes à l'homme, aux plantes et aux animaux, et l'entendement à l'homme et aux dieux; l'activité pratique de l'âme qui s'exerce raisonnablement, est donc la seule chose qui constitue l'œuvre et la félicité de l'homme (3). Mais, pour que

(1) L. l. Τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ· — — τὸ δ' αὔταρκες τίθεμεν, ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ. — — Ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην (τὴν εὐδαιμονίαν) μὴ συναριθμουμένην. Le passage suivant, *Magn. mor.*, I, 2, sert à déterminer le sens équivoque de la συναριθμουμένην. Τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντίθεμεν. Ἐὰν δὴ τὸ βέλτιστον σκώπῶν καὶ αὐτὸ συναριθμῇς, αὐτὸ ἔσται αὐτοῦ βέλτιον. — — τὸ δ' ἐξ ὧν ἀγαθῶν συγκεῖται σκοπεῖν εἰ τοῦτ' ἔστι βέλτιον, ἄτοπον· οὐ γάρ ἐστιν ἄλλο τι χωρὶς τούτων ἡ εὐδαιμονία.

(2) L. l.

(3) L'activité de l'entendement théorétique n'est pas expressément exclue par Aristote; il semble au contraire, d'après l'*Eth. Nic.*, I, 13; X, 7, faire partie de la félicité humaine : cependant le rapport constant du bonheur au πράττειν et au πολιτικὸς βίος

le bonheur soit parfait, elle doit aussi consister dans une activité pratique parfaite, dans une vie parfaite. Par vie parfaite, Aristote entend deux choses; d'un côté, le développement de la vie dans tous ses degrés de perfection les plus élevés; d'un autre côté, l'enchaînement de la vie, depuis le commencement de l'activité pratique jusqu'à la mort. Car, d'une part, personne n'estime un enfant heureux que par rapport à l'espérance de son avenir; mais, d'une autre part, l'hirondelle ne voit la fin d'aucun été, et un jour heureux ne fait pas la félicité de la vie. Aussi le mot de Solon, qu'il faut attendre la fin de la vie pour dire si elle a été heureuse, n'est-il pas tout-à-fait dépourvu de sens (1).

Ici se trahit donc déjà l'indétermination de l'idée qu'Aristote donne du bonheur. Car il ne peut déterminer le temps parfait que doit remplir la parfaite activité; il ne signifie pour lui que la partie la plus grande de la vie. Il ne peut pas même exiger que le bonheur ne soit pas interrompu dans l'exercice de la vie active, puisque le délassement et le repos doivent toujours se mêler aux momens heureux de l'activité, et qu'en réalité chacun passe la moitié de sa vie dans un état non heureux (2). Mais de plus, l'acti-

---

est une preuve suffisante en faveur de notre opinion, qui seulement n'embrasse pas toute l'exposition chancelante d'Aristote. Cf. *Eth. Nic.*, I, 6; X, 8. Αἱ δὲ τοῦ συνθέτου (*sc.* ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος) ἀρεταὶ ἀνθρωπικαὶ καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατ' αὐτὰς καὶ ἡ εὐδαιμονία· ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη.

(1) *Eth. Nic.*, I, 10, 11; *Eth. Eud.*, II, 1; *Magn. mor.*, I, 4. Ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τέλειον ἀγαθὸν καὶ τέλος, οὐδὲ τοῦτο δεῖ λανθάνειν, ὅτι καὶ ἐν τελείῳ ἔσται· οὐ γὰρ ἔσται ἐν παιδί —, ἀλλ' ἐν ἀνδρί· οὗτος γὰρ τέλειος· οὐδ' ἐν χρόνῳ γε ἀτελεῖ, ἀλλὰ ἐν τελείῳ· τέλειος δ' ἂν εἴη χρόνος, ὃν ἄνθρωπος βιοῖ· καὶ γὰρ λέγεται ὀρθῶς παρὰ τοῖς πολλοῖς, ὅτι δεῖ τὸν εὐδαίμονα ἐν τῷ μεγίστῳ χρόνῳ τοῦ βίου κρίνειν.

(2) *Eth. Nic.*, I, 13. Ὅθεν φασὶ οὐθὲν διαφέρειν τὸ ἥμισυ τοῦ βίου τοὺς εὐδαίμονας τῶν ἀθλίων. *Magn. mor.*, I, 4; *Eth. Eud.*, II, 1.

vité peut être troublée par d'innombrables obstacles (1). D'où il doit être clair, à la vérité, qu'Aristote cherche la félicité de l'homme, d'après sa nature, dans l'activité de l'âme, et qu'il la considère comme la suffisance à soi-même, mais qu'il est obligé cependant de concevoir la félicité comme produite par d'autres biens. Nous ne pouvons en cela méconnaître la sage retenue de l'homme, qui l'empêche de chercher dans quelque bien déterminé la chose qui seule soit utile à la vie de l'homme. Cependant ce n'est pas une raison pour que nous n'avouions pas d'un autre côté que la fin de l'homme lui semble n'être pas uniquement en son pouvoir, mais au contraire dépendre des circonstances, et par conséquent ne pouvoir être déterminée avec précision. Il adopte la division des biens, principe de la félicité, en biens de l'âme, en biens du corps, et en biens des choses extérieures. Il ne fait pas une petite part aux deux dernières espèces. Il pense, à la vérité, que des biens extérieurs, en quantité médiocre, suffiraient (2), et que les biens moins précieux de la fortune ne rendent point la vie heureuse; qu'il n'y a que les grands succès ou les grands revers qui puissent entrer ici en ligne de compte, mais cependant que nous avons besoin des biens du corps et des choses extérieures comme de moyens pour le bonheur : car il est impossible, ou du moins difficile, de faire de l'éclat quand on n'a pas de ressources, puisqu'il faut pour cela beaucoup agir par les autres, par ses proches, par son opulence et par son influence politique. D'autres choses encore altèrent le bonheur lorsque nous ne les possédons pas ou que nous en sommes privés : telles sont la naissance, la beauté du corps et la prospérité des enfans. De plus, tout le monde éprouve le besoin de

---

(1) *Eth. Nic.*, X, 4. Πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν.

(2) *Eth. Nic.*, X, 9 *in.*

l'amour et de l'amitié, mais plus encore dans le bonheur que dans le malheur. On ne pourrait vivre seul : on a donc besoin de quelqu'un à qui l'on puisse faire du bien, avec qui l'on puisse se réjouir de son bonheur, de l'amour duquel on puisse jouir, ainsi que du bonheur de l'aimer (1). La vie de l'homme ne semble donc pas indépendante ; elle tient, au contraire, à une foule de circonstances sans lesquelles elle ne peut être parfaite. Si donc nous faisons attention qu'Aristote avait bien aperçu que personne n'entreprendrait de faire quelque chose, s'il n'avait l'espoir d'arriver à son but (2), nous pourrons bien admettre qu'il était aussi dans son opinion de supposer que les conditions du bonheur qui ne sont pas au pouvoir de l'homme, lui seraient cependant nécessairement données d'ailleurs, s'il ne négligeait rien de ce qui est en son pouvoir. Mais les expressions d'Aristote ne sont pas complètement satisfaisantes à cet égard. Il pense, à la vérité, que les hommes qui vivent d'une manière raisonnable sont les amis par excellence des dieux, qu'ils sont l'objet de leurs soins, et qu'ils reçoivent d'eux, en biens extérieurs ou corporels, ce dont ils ont besoin pour leur félicité (3) ; mais, d'un autre côté, il trouve cependant aussi que les biens extérieurs et corporels sont une affaire de bonheur, et craint de rapporter à Dieu la dispensation de ces biens, parce qu'il réfléchit qu'ils ne tombent pas toujours en partage aux bons et aux plus dignes, mais souvent, au contraire, aux indignes ; ce qui le porte à regarder plutôt la nature, qui nous pousse, à notre insu, à l'acquisition du bien, comme le principe du bonheur (4).

---

(1) *Eth. Nic.*, I, 8, 9, 11 ; IX, 9, 11 ; *Eth, Eud.*, II, 1 ; *Magn. mor.*, I, 3 ; II, 15 ; *Polit.*, VII, 1,

(2) *Met.*, II, 2. Καί τοι οὐθεὶς ἂν ἐγχειρήσειεν οὐθὲν πράττειν μὴ μέλλων ἐπὶ πέρας ἥξειν.

(3) *Eth. Nic.*, X, 9 ; cf. *ib.*, I, 10.

(4) *Eth. Eud.*, VI, 13 ; *Magn. mor.*, II, 8. Ἔστιν οὖν ἡ εὐτυχία

Si nous nous rappelons maintenant que la nature n'atteint cependant pas toujours sa fin, qu'au contraire elle la manque quelquefois, nous pourrons bien dire qu'il n'y a rien de sûr relativement à l'obtention des moyens de félicité. Nous ne pouvons encore voir ici que l'hésitation et l'incertitude d'Aristote, à laquelle il s'est trouvé conduit par la considération, presque trop scrupuleuse, de ce que semble dire notre expérience bornée. Ces expressions indécises ne peuvent se justifier que parce qu'il regarde les recherches sur ce qui est la condition de l'action humaine, comme quelque chose qui est étranger à la sphère de la morale (1). Cette justification n'exprime cependant que l'inclination d'Aristote à séparer les différentes branches de la philosophie par des lignes de démarcation trop tranchées. Nous remarquons encore à ce sujet, que l'indétermination dans laquelle Aristote a laissé l'idée du bonheur, a sa raison en ce qu'il cherche une fin générale d'action qui doit s'accomplir pour l'homme dans cette vie terrestre, c'est-à-dire une chose qui n'existe absolument pas. Si elle existe quelque part, Aristote a eu raison ici de détourner ses regards de dessus la sphère bornée de notre expérience.

Si donc nous pouvons dire qu'Aristote n'a pas indiqué suffisamment le rapport nécessaire des élémens de la félicité humaine, nous trouvons, au contraire, qu'il s'est trop complu à les tenir d'un bien interne. Il cherche à terminer l'ancienne dispute sur la question de savoir si le souverain bien consiste dans l'activité rationnelle ou dans la volupté. Il ne l'aborde que d'une manière superficielle, lorsqu'il distingue trois espèces de vie, la vie voluptueuse, qui aspire au plaisir; la vie politique, qui aspire à la

---

ἄλογος φύσις· ὁ γὰρ εὐτυχής ἐστιν ὁ ἄνευ λόγου ἔχων ὁρμὴν πρὸς τὰ ἀγαθὰ καὶ τούτων ἐπιτυγχάνων.

(1) *Eth. Nic.*, I, 10 *in.*

vertu, et la vie scientifique, qui a pour but la connaissance; et lorsqu'en conséquence de cette division, il rejette la vie voluptueuse comme une vie animale, il regarde la vie politique comme la vie humaine, et élève enfin la vie scientifique au-dessus de la portée humaine (1). Car lui-même donne à entendre qu'il n'est question dans cette division que des plaisirs corporels (2). Son dessein, en général, est de ne pas faire passer le plaisir pour le bonheur; car toute jouissance n'est pas digne d'envie; il y aussi des plaisirs vils (3). Mais on ne tarde cependant pas à remarquer son inclination à accorder au plaisir un grand prix, quand on voit qu'il ne veut pas, exigence qui est un peu partiale, que les hommes honnêtes appellent plaisirs ce qui, d'après l'opinion commune, est réputé honteux (4), et qu'il cherche aussi à expliquer l'opinion contraire, qui tient tous les plaisirs pour dégradans, en disant que c'est parce qu'on a vu comment la multitude est portée au plaisir, et s'en rend esclave, qu'on a cru devoir les engager à fuir les plaisirs, afin qu'ils gardassent une certaine mesure. Cependant, dit-il, cette conduite n'est pas louable, car les actions contredisent les paroles, et ces dernières ne méritent plus aucune confiance (5). Il observait donc, au contraire, qu'il n'y a qu'illusion, lorsqu'on croit trouver dans le plaisir un obstacle au bien; que le plaisir nous y porte plutôt, puisqu'il résulte de la jouissance du bien, et qu'ainsi l'appétit pour le plaisir est aussi l'appétit du bien (6); que tout ce qu'on peut dire seulement,

---

(1) *Eth. Nic.*, I, 3; *Eth. Eud.*, I, 4.

(2) *Eth. Eud.*, l. l. Ὁ δ' ἀπολαυστικὸς περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικάς.

(3) *Eth. Nic.*, VII, 13; X, 3, 5.

(4) *Ib.*, X, 2, 5. Τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμένως αἰσχρὰς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις.

(5) *Ib.*, c. 1.

(6) *Ib.*, c. 5. Συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἡ οἰκεία ἡδονή.

c'est que la tendance à un plaisir est un obstacle à la tendance à un autre plaisir, parce que nous ne pouvons jouir de plusieurs biens en même temps (1). Mais il suit aussi de là que l'on doit distinguer les différentes sortes de plaisirs, de manière à pouvoir rejeter ceux qui sont un obstacle à d'autres auxquels on doit au contraire donner la préférence, quoiqu'ils excluent les précédens. C'est ce que prouve la distinction entre l'ami et le flatteur, ainsi que le refus que ferait tout le monde de choisir la vie d'un enfant, quand même l'enfant, ainsi qu'on le pense, s'amuserait beaucoup plus qu'on ne le fait jamais à un autre âge ; enfin ; ce qui prouve encore le même fait, c'est que bien des choses nous paraissent désirables, qui cependant n'emportent par elles-mêmes aucune jouissance, tels que la vue, le souvenir, le savoir et une conduite vertueuse. Il est clair, par tout cela, que le plaisir n'est pas le bien, et que tout plaisir n'est pas digne d'envie (2). Cependant, pour pouvoir distinguer le plaisir véritable du plaisir apparent, il faut remonter à l'idée de plaisir. Aristote combat l'opinion de Platon, que le plaisir est contingent, en y opposant sa doctrine de l'énergie. Le plaisir n'est pas pour lui une contingence qui ne puisse être une fin, mais une fin et une énergie, c'est-à-dire une activité qui a en soi sa fin ; il est pour chaque degré de développement (ἕξις) (3) naturel, l'énergie libre ou non empêchée, ou,

---

(1) *Ib.*, VII, 13; *Eth. Eud.*, VI, 12; *Magn. mor.*, II, 7.

(2) *Eth. Nic.*, X, 2. Ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα, καὶ μὴ γένοιτ' ἂν ἀπ' αὐτῶν ἡδονή. Ὅτι μὲν οὖν οὔτε τἀγαθὸν ἡ ἡδονή, οὔτε πᾶσα αἱρετή, δῆλον ἔοικεν εἶναι.

(3) *Eth. Eud.*, VI, 12; *Eth. Nic.*, VII, 13. Οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν αἱ ἡδοναὶ, οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργεια καὶ τέλος· — — Διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως· ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον· δοκεῖ δὲ γένεσίς τις εἶναι, ὅτι κυρίως ἀγαθόν· τὴν γὰρ ἐνέργειαν γένεσιν οἴονται εἶναι· ἔστι δ' ἕτερον. Le sens de cette fin de

pour en faire connaître l'essence avec plus de précision, le plaisir est le terme de l'énergie, non comme le développement qui est contenu dans l'énergie, mais comme la fin ou le but qui est atteint (1). Il n'est donc pas, comme le devenir, quelque chose d'imparfait, mais bien un tout parfait en tout temps, et qui n'a besoin de rien autre chose qui puisse plus tard en naissant en accomplir la forme; il n'est pas même dans le temps, mais uniquement dans le présent (2); en un mot, il n'est que la conclusion ou la fin de l'activité. C'est pourquoi Aristote pense aussi qu'il consiste plus dans le repos que dans le mouvement (3). D'où il suit tout naturellement que le plaisir, pour Aristote, n'est pas une jouissance passive; qu'il est, au contraire, indissolublement lié à l'activité de l'âme, car sans énergie point de plaisir, et toute énergie produit le plaisir (4). L'activité et le plaisir sont inséparablement liés d'un lien naturel, et forment, par leur union, le bonheur, lorsqu'ils sont remplis par une vie parfaite.

---

phrase est : le plaisir semble être une naissance, parce qu'il est vraiment le bien, c'est-à-dire l'énergie. On confond donc la contingence et l'énergie, quand cependant ce sont deux choses différentes.

(1) *Eth. Nic.*, X, 4. Τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.

(2) L. l.

(3) *Ib.*, VII, 15; *Eth. Eud.*, VI, 4. Καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.

(4) *Eth. Nic.*, X, 5 *in.* Πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἱρούμεθα ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι· συνεζεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι· ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή. La question soulevée ici par Aristote n'est nulle part résolue d'une manière plus précise; mais la réponse est dans son idée du bonheur, qui est en même temps εὐζωΐα et εὐπραξία. *Ib.*, I, 8.

La question de la différence entre le plaisir bon et vrai, et le plaisir mauvais et apparent, se décide en conséquence très facilement. Car, comme Aristote cherche le bonheur dans l'activité humaine, et qu'il dédaigne, au contraire, l'activité animale, et que, sans exclure complètement l'activité rationnelle, il ne la compte cependant pas comme une activité morale, il doit aussi dédaigner les plaisirs des sens, mais élever le plaisir de la connaissance au-dessus de tout, tout en regardant ce plaisir comme inférieur au plaisir divin. Mais le plaisir auquel la vie morale doit aspirer, n'est pour lui que celui qui consiste dans la jouissance d'une action raisonnable et vertueuse (1). Il conçoit donc e même rapport entre la jouissance corporelle et l'action morale, qu'entre les biens extérieurs et le bonheur. Nous devons prendre cette jouissance et ces biens comme but de nos efforts moraux, autant que c'est nécessaire pour jouir d'une vie libre et d'un bonheur sans obstacles. Les jouissances physiques ne peuvent être excessives, précisément parce qu'elles sont nécessaires (2). Nous pouvons donc y rapporter aussi les plaisirs de l'amour et de l'amitié; car elles sont aussi nécessaires à l'homme, parce qu'il est un animal politique et qu'il a besoin de vivre avec d'autres hommes. Aristote regarde cependant le plaisir de l'amour et celui de l'amitié comme plus noble que la jouissance physique; car ils sont désirables pour eux-mêmes à cause de l'énergie qui anime l'amour; ce qui fait qu'il vaut mieux aimer que d'être aimé (3). Ainsi

---

(1) L. l. *fin.* Τῶν δ' ἐπιεικῶν δοκούσων εἶναι ποίαν ἢ τίνα φατέον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι; ἢ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν δῆλον; ταύταις γὰρ ἕπονται αἱ ἡδοναί· εἴτ' οὖν μία ἐστίν, εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρὸς αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναί, κυρίως λέγοιντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι· αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλαστῶς, ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι.

(2) *Eth. Nic.*, VII, 6, 14, 15; *Eth. Eud.*, VI, 13, 14.

(3) *Eth. Nic.*, VIII, 9; *Eth. Eud.*, VII, 8; *Magn. mor.*, II, 11, 12.

donc le plaisir de l'amour se rattache au plaisir de l'action morale, de même que l'amour aussi est une vertu, ou s'unit une vertu (1). Mais en général le prescrit du plaisir est qu'il faut aspirer à celui qui se rattache à une activité vertueuse ; car il n'y a de jouissance physique, en tant que licite, qu'autant qu'elle est d'accord avec la vertu, et l'homme raisonnable est déjà content, lorsqu'il n'est pas entravé dans son activité par le corporel, c'est-à-dire lorsqu'il ne parvient à la négation de la douleur physique (2). Est bon et vrai, le plaisir qui réjouit l'homme de bien ; nous devons pareillement reconnaître comme vrai en général ce qui parait tel à tout le monde ou du moins aux gens de bien (3).

De cette manière donc le plaisir est pour Aristote inséparable du bien; et en fait, si nous suivons son idée du plaisir, nous ne pourrons pas dire non plus qu'il y recommande autre chose qu'un amour de soi raisonnable, qui veut son bien-être sans préjudice pour celui d'autrui, qui obéit à la raison parce qu'elle est l'essence véritable de l'homme qui est toujours prêt à sacrifier les biens extérieurs jusqu'à la vie même pour les belles actions ; car il vaut mieux jouir pendant peu de temps d'un grand plaisir que pendant long-temps d'un petit ; il vaut mieux ne bien vivre qu'un an et accomplir une belle action, que plusieurs années sans rien faire de bien (4). On ne peut élever de doutes sur la pureté des vues d'Aristote dans cette doctrine;

---

(1) *Eth. Nic.*, VIII, 1; *Eth. Eud.*, VII, 1.

(2) *Eth. Nic.*, VII, 12 *fin.*; *Eth. Eud.*, VI, 12 *fin.*

(3) *Eth. Nic.*, X, 5. Δοκεῖ δ' ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ· εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι. *Ib.*, c. 1. Ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτο εἶναί φαμεν.

(4) *Eth. Nic.*, IX, 8; *Eth. Eud.*, VII, 6; *Magn. mor.*, II, 13, 14.

mais on se demande cependant si l'idée qu'il donne du plaisir, exprime bien ici tout ce qu'elle est destinée à exprimer. A cet égard, il est évident pour nous qu'elle omet le point qu'Aristote lui-même trouve cependant accessoirement dans le plaisir, lorsqu'il le compare à la science, et qu'il dit que la science est la même pour tous les hommes, mais pas le plaisir ; qu'elle constitue quelque chose de général dans l'âme, et le plaisir quelque chose de particulier (1), de telle sorte que l'on pourrait bien appeler le plaisir non simplement la fin de l'énergie, mais la fin de l'énergie dans son rapport propre à nous. Et si maintenant l'égoïsme pouvait nous sembler être au fond de l'idée du plaisir, Aristote aurait à faire voir, pour purifier entièrement sa doctrine, comment néanmoins il n'y a là qu'un amour de soi raisonnable ; que l'on ne fait pas seulement le beau et le bon, mais aussi qu'on se l'approprie et que l'on trouve son plaisir à le posséder pour lui-même.

Mais, s'il n'y a de vrai plaisir que celui qui plaît à l'homme de bien, à l'homme vertueux, on peut alors se demander ce que c'est que la vertu. Nous avons déjà remarqué précédemment que la vertu d'Aristote se rapporte aux passions de l'âme. L'action, par les passions, se distingue donc de l'action vertueuse en ce que la première a lieu par nature et sans intention, tandis que le propre de la vertu est de faire le bien pour le bien avec connaissance et dessein (2). Aussi la vertu n'est pas supposée aux hésitations, aux inconstances des passions, mais elle est, au contraire, ferme et constante dans l'âme; elle est même, pour Aristote, plus ferme que la science, car elle ne peut être oubliée (3). La vertu devient in-

(1) *Eth. Nic.*, X, 5; *Magn. mor.*, II, 7.

(2) *Eth. Nic.*, II, 3.

(3) *Ib.*, I, 11.

ébranlable par la longue habitude de l'action (1). Comme la vertu n'est pas naturellement en nous et ne conduit pas à des actions opposées, elle ne peut être une faculté de l'âme. Elle ne peut donc être qu'une qualité acquise par la pratique, une propriété acquise et développée, ou une habitude de l'âme (2). Comme telle, elle n'est point un acte, mais seulement l'inclination ou un mobile aux bonnes actions (3). Reste à savoir maintenant quelle espèce d'habileté habituelle c'est que la vertu morale. Il est clair qu'on appelle vertu d'une chose, en général, ce par quoi elle fait bien ce qu'il est de sa nature de faire; ainsi la vertu humaine est l'habileté qui fait que l'homme exécute bien son œuvre. Mais tout ouvrage, soit de science, soit d'art, est susceptible de trop et de peu, ou du milieu entre ces deux excès, et l'ouvrage que doit accomplir la science ou l'art est précisément le milieu auquel rien ne doit être ajouté et duquel rien ne doit être retranché. Si donc la vertu est l'art le plus précis, elle doit aussi être envisagée comme l'habileté au moyen de laquelle on prend le milieu dans ses actions et dans sa conduite relativement aux passions (4). Les choses sont détruites par défaut

---

(1) *Eth. Nic.*, II, 3. Τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα· οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ· πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ. — — Ἅπερ καὶ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν τὰ δίκαια καὶ τὰ σώφρονα περιγίνεται.

(2) Le mot ἕξις, dans le sens moral, est difficile à traduire dans Aristote; les mots διακεῖσθαι, διάθεσις et ποιότης sont analogues. *Met.*, V, 20; *Cat.*, 6; *Eth. Eud.*, II, 2.

(3) *Eth. Eud.*, II, 1; *Magn. mor.*, I, 3. La vertu est par conséquent bien définie aussi populairement : une δύναμις. *Rhet.*, I, 9.

(4) *Eth. Nic.*, II, 5; *Eth. Eud.*, II, 1, 3; *Magn. mor.*, II, 8.

ou par excès; le proportionnel produit, augmente et conserve (1). On ne doit cependant pas considérer ce milieu que tient la vertu, pour un milieu en soi, qui reste le même pour tous les rapports, pour un milieu arithmétique, mais pour un milieu par rapport à nous (2). Le prescrit légitime en morale donne le milieu d'après les circonstances. Ce prescrit doit déterminer quand une chose doit être faite, par rapport à quoi, par rapport à quels hommes, à cause de quoi, comment, et jusqu'à concurrence de combien, pour que le milieu soit proportionnel (3). Cette opinion trouve sa confirmation dans le grand nombre de manières dont on peut commettre une faute, quand, au contraire, il n'y a qu'une manière de bien agir, ce qui fait voir que la vertu est toujours le milieu entre deux vices opposés dont l'un dépasse la juste mesure, tandis que, au contraire, l'autre reste au-dessous (4). Sur la question de savoir comment ce milieu peut être plus nettement déterminé, on ne peut donner aucune réponse plus précise, si ce n'est que c'est un milieu conforme à un jugement juste, tel que pourrait le porter l'homme de sens (5). La définition complète de la vertu revient donc à dire quelle est l'habileté de dessein qui consiste à tenir le milieu par rapport à nous, tel qu'il pourrait être déterminé par un esprit droit ou par un homme de sens (6).

---

(1) *Eth. Nic.*, II, 2; *Eth. Eud.*, II, 3.

(2) *Eth. Eud.*, II, 3; *Eth. Nic.*, II, 2, 5. Τὸ δ' ὅτε δεῖ, καὶ ἐφ' οἷς, καὶ πρὸς οὕς, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς.

(3) *Pol.*, I, 13.

(4) *Eth. Nic.*, II, 5; *Eth. Eud.*, II, 3; *Magn. mor.*, I, 8.

(5) *Eth. Nic.*, II, 2, 6; *Eth. Eud.*, V, 1.

(6) *Eth. Nic.*, II, 6. Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὁρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε. [illegible], II, 10; *Magn. mor.*, I, 8.

En considérant cette définition de la vertu, on y reconnaît d'abord évidemment le sentiment mesuré d'Aristote, et qu'ensuite le caractère de la vertu se tire de la manière d'agir, et non de la faculté intérieure dont cette manière d'agir procède elle-même. Il n'en peut pas être autrement en effet, puisque la recherche de ce qui distingue la vertu des autres habiletés intentionnelles se rattache à l'œuvre de la vertu. Et cependant tel n'est pas le but d'Aristote, puisqu'il voudrait que la conséquence, l'action ou l'œuvre, ne fût pas la seule chose qui distinguât ce qui est moral de ce qui ne l'est pas; car il désire pour la vertu, non simplement qu'il y ait intention de faire le bien, mais encore que le bien soit la raison de cette intention (1). L'intention d'Aristote n'est donc rendue qu'imparfaitement dans cette définition. Aussi la détermination du juste milieu est-elle extrêmement indécise, vague : l'homme vertueux est celui qui rencontre le milieu, tel que pourrait le rencontrer l'homme de sens. Mais comment donc l'homme de sens lui-même pourra-t-il l'atteindre? Aristote ne se dissimule pas qu'il n'y a rien là de précis (2); mais il croit obvier à ce défaut en se livrant à une investigation plus nette sur l'idée de l'homme de sens ou du sage. Nous voyons donc ici que l'idée de la vertu morale n'est absolument rien de déterminé pour lui, sans l'idée de sagesse ou de connaissance pratique.

Nous avons déjà remarqué précédemment que la sagesse doit se former des actions justes. C'est là-dessus que repose pour Aristote la différence entre les vertus morales et les vertus intellectuelles (διανοητικαί); les premières consistent dans l'aptitude de la partie irrationnelle ou des désirs de l'âme à être gouvernés par la raison ; les seconds,

(1) *Eth. Nic.*, II, 3. Προαιρούμενος δι' αὐτά.

(2) *Eth. Nic.*, VI, 1. Ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μέν, οὐθὲν δὲ σαφές· — — τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἄν τις οὐθὲν ἂν εἰδείη πλέον. *Eth. Eud.*, V, 1; VII, 15; *Magn. mor.*, I, 34.

au contraire, dans l'aptitude de la raison à diriger les désirs de l'âme vers le bien (1). Mais il résulte du rapport de ces deux formes de la vertu, qu'elles sont inséparables l'une de l'autre ; car si la raison ne dirige pas convenablement, elle ne peut pas régner sur l'âme. L'homme n'agit pas seulement d'une manière conforme à la connaissance pratique, mais encore avec connaissance pratique, et quand nous ne désirons pas le bien, c'est que nous ne l'apercevons pas. La bonne intention n'est ni sans connaissance, ni sans vertu morale ; car la première nous donne ce qui est la fin, et l'autre nous fait faire ce qui produit la fin (2). A cet égard, toutes les vertus sont aussi intimement liées entre elles ; car elles se rattachent toutes à la connaissance pratique qui est essentiellement une (3). On voit suffisamment que les vertus morales et la connaissance rationnelle ne sont pour Aristote que deux parties constitutives nécessaires de la vertu en général (4) ; d'où l'on peut expliquer aussi pourquoi les vertus morales s'appellent quelquefois vertus dans le sens absolu, et que la connaissance pratique est aussi mise, d'autres fois, au nombre des vertus morales (5). Mais, en réunissant ces deux parties constitutives, nous aurons aussi la faculté morale d'où dérive l'action morale ; car la connaissance

---

(1) *Eth. Nic.*, I, 13 ; *Eth. Eud.*, II, 1 ; *Magn. mor.*, I, 5.

(2) *Eth. Nic.*, VI, 13. Καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως, οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς · ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος, ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν. *Eth. Eud.*, V, 13.

(3) *Eth. Nic.*, l. l. Δῆλον τοίνυν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς · ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτῃ λύοιτ' ἄν, ᾧ διαλεχθείη τις ἄν, ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί. — — Τοῦτο γὰρ κατὰ τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται. Ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσι. *Eth. Eud.*, V, 13 ; *Magn. mor.*, I, 34,

(4) *Eth. Nic.*, X, 8.

(5) *Eth. Eud.*, II, 3.

pratique est cette faculté. On pourrait dire, il est vrai, que la faculté morale n'y est pas parfaitement exprimée, puisque le mobile physique, qui forme le principe des vertus morales, ne se distingue pas encore de la connaissance pratique; cependant nous ne retrouvons ici encore que l'habitude d'Aristote de présenter séparément dans son exposition ce dont la liaison est nécessaire. Car il est cependant bien clair que le mobile physique aux bonnes actions est aussi contenu, suivant l'opinion d'Aristote, dans la vertu accomplie par connaissance pratique, puisque la connaissance pratique ne résulte que de ce mobile bien dirigé et bien exercé.

Mais puisque Aristote poursuit plus loin la division des vertus morales et des vertus intellectuelles, il n'a jamais en fait qu'un élément de la vertu devant les yeux; ce qui naturellement devait nuire à la rigueur scientifique. Il est conduit, dans la division des vertus morales, par le principe, que dans les doctrines qui se rapportent aux actions, les idées les plus générales sont les plus vaines, tandis que les plus spéciales sont les plus vraies, parce que l'agir se rapporte à quelque chose de déterminé (1). Aristote cherche en conséquence une plus grande variété de vertus que Platon (2). Il s'agit principalement pour lui de faire voir comment toute vertu tient le milieu entre deux vices (3). Il ne semble cependant pas attacher une très grande importance à sa division, car elle n'est accompagnée ni de principe ni de preuve, et se trouve répétée différemment en différens endroits. En somme, on voit bien qu'elle procède de la pensée, qu'il doit y avoir pré-

(1) *Eth. Nic.*, II, 7.

(2) Quelquefois il se sert aussi de la division de Platon, mais pour le cas seulement où il ne s'agit pas d'une grande précision. *Pol.*, VII, 1; *Rhet.*, I, 5.

(3) *Eth. Nic.*, II, 7. Ῥητέον οὖν καὶ περὶ τούτων, ἵνα μᾶλλον κατίδωμεν, ὅτι ἐν πᾶσιν ἡ μεσότης ἐπαινετόν. *Eth. Eud.*, III, 7 *in.*

cisément autant de sortes de vertus morales qu'il y a d'espèces de passions de l'âme, lesquelles sont accompagnées de plaisir et de peine. Mais la division des passions n'est prise que des considérations tout-à-fait extérieures, relativement à ce qui constitue, suivant Aristote, les biens de la vie. Au nombre de ces biens, il place les jouissances corporelles, l'argent, les honneurs et les rapports convenables dans les petites relations privées comme dans les grandes relations civiles. Il trouve, par rapport au plaisir des sens, qu'il y a deux vertus à distinguer, le courage et la modération; l'une par rapport à la peine, l'autre par rapport au plaisir (1). Car l'homme courageux fait voir par là qu'il ne craint pas la douleur; et l'homme modéré, tempérant, qu'il sait triompher des attraits des plaisirs. On voit dejà par là qu'Aristote emprunte plutôt les idées de ses vertus de l'usage des langues, qu'il ne s'attache à la nécessité des distinctions. Aussi le plaisir de l'argent et des choses qui ont une valeur pécuniaire produit-il, suivant lui, deux vertus, la libéralité (ἐλευθεριότης) et l'amour d'une grande dépense, en rapport avec la condition (μεγαλοπρέπεια); vertus qui ne se distinguent qu'en ce que l'une tend au plus petit, l'autre au plus grand (2). Le même rapport existe entre les deux vertus qui ont pour but la gloire, le plus grand des biens extérieurs : le noble orgueil et l'ambition des honneurs; celle-là tend au grand, et celle-ci au petit (3); en quoi Aristote semble oublier qu'il ne doit y avoir de grand et de petit dans le sens moral que par rapport à nous. Au nombre des vertus sociales privées, nous pouvons déjà compter, sans même qu'Aristote nous le dise, la douceur (πραότης), qui tient le milieu par rapport à la colère et à la molle endurence (4). A ces ver-

(1) *Eth. Nic.*, III, 15.
(2) *Ib.*, II, 7; IV, 4.
(3) *Ib.*, II, 7; IV, 7, 10.
(4) *Ib.*, IV, 11. La négligence d'Aristote, dans le traité de

tus se rattachent, mais pas précisément suivant une conséquence régulière, plusieurs autres vertus, d'abord la vertu d'affabilité, qui est voisine de l'amitié, sans tenir toutefois à une disposition passive de l'esprit (1); ensuite la véracité dans le discours, qui tient le milieu entre la jactance et la raillerie (2); enfin, comme l'homme a besoin aussi de délassement, un enjouement délicat et spirituel est aussi une vertu sociale (3). Ces divisions nous rappellent l'observation déjà faite, qu'Aristote n'est pas très sévère dans sa morale. Il n'écrit pas, comme l'ont fait les philosophes subséquens, une morale pour le peuple, qui ne fait que de satisfaire les premiers besoins venus; il enseigne comment l'habile homme d'état, dans les cercles libres de la société, doit développer avec mesure le mobile de la véritable gloire, celui de la magnificence et de la gaieté de la vie, et il nous semble presque, à nous autres modernes, qu'il a fait à ces biens une trop large part. Cependant les circonstances au milieu desquelles il vivait le déterminèrent, comme elles en ont déterminé d'autres qui ont suivi une direction opposée. Ce qui ne nous semble pas, au contraire, très scientifique pour chaque cas, c'est qu'il ne veut pas soumettre à l'appréciation morale la conduite des hommes par rapport aux dispo-

---

ces vertus, ressort particulièrement de la différence de leur position respective dans les différentes éthiques. Dans l'éthique à Nicomaque, cette position est celle que nous avons suivie; mais dans les deux autres éthiques, la douceur vient aussitôt après le courage et la modération, et ce n'est pas là l'unique déviation. Les vertus qui suivent ne sont mentionnées que très superficiellement dans l'*Éthique à Eudème*, III, 7; et il paraîtrait même ne les avoir regardées que comme des vertus physiques.

(1) *Eth. Nic.*, IV, 12.

(2) *Ib.*, 13.

(3) *Ib.*, 14.

sitions passives de l'âme, comme à la jalousie, à la pudeur, etc., par la raison que ces dispositions lui semblent n'avoir leur fondement que dans la nature, tandis qu'il soumet, au contraire, la colère à l'estimation morale. Ceci ne peut se justifier que parce que le but principal de ces recherches est de faire voir en particulier comment, dans toutes ces vertus, le milieu entre deux vices est la seule chose digne d'éloge.

Aristote consacre un examen spécial à la vertu civile. Ce qui est conséquent au but qu'il s'était préposé dans sa morale, de traiter plus particulièrement de l'état. La vertu dans l'état est la justice. Mais l'idée de justice est prise dans un sens tantôt plus, tantôt moins large. Dans le sens large, elle indique l'habitude intentionnelle de faire tout ce qui est conforme aux lois. Mais les lois se rapportent à tout dans les actions humaines, en tant qu'il s'agit de la société que nous formons avec les autres hommes, et par conséquent s'étendent à toutes les autres vertus; de telle sorte que la justice, entendue dans ce sens large, embrasserait toutes les vertus, non pas en elles-mêmes, mais en tant qu'elles concernent les autres hommes (1). Il ne s'agit pas ici de la justice dans ce sens large, mais bien de la justice dans le sens propre et qui en fait une vertu distincte de toutes les autres. En ce sens la justice est donc la vertu qui garantit à chacun le sien (2). C'est ce qu'Aristote explique, lorsqu'il distingue deux espèces de justices: la justice distributive (διανεμητικόν) et la justice commutative (διορθωτικόν). Dans la société politique, il lui semble juste que chacun reçoive, suivant son mérite, des biens extérieurs qui doivent être partagés entre les mem-

---

(1) *Eth. Nic.*, V, 3; *Eth. Eud.*, IV, 1; *Magn. mor.*, I, 33.

(2) *Magn. mor.*, I, 33. Καὶ δίκαιος δὲ ὁ τὸ ἴσον βουλόμενος ἔχειν. *Rhet.*, I, 9. Ἔστι δὲ δικαιοσύνη μὲν ἀρετή, δι' ἣν τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσι.

bres de l'état, tels que les honneurs et les richesses (1). Il y a donc ici une analogie géométrique, puisque le mérite d'un homme doit être à la portion de bien qui lui revient, comme le mérite d'un autre homme à la portion de bien qui lui est également due. La justice commutative a pour but, au contraire, l'égalité entre les marchandises ou les moyens d'échange, en sorte qu'il n'y a plus ici analogie géométrique, mais arithmétique (2). Mais, dans les deux cas, la justice se montre comme la vertu pour laquelle la possession des biens est distribuée dans une juste mesure au sein de l'état. L'idée qu'Aristote se fait de la vertu se trouve par là confirmée ; car si la justice tient le milieu entre faire et souffrir une injustice (3), comme il semblait le penser, le fait de souffrir une injustice résulte d'un vice de celui qui la souffre, quoique Aristote doive avouer que personne n'endure volontairement l'injustice (4). Du reste, il limite exclusivement la justice à la vie civile ; il ne trouve qu'une analogie avec la véritable justice, dans les rapports du maître à l'esclave, du père au fils, de l'homme et de la femme (5). Mais il distingue dans l'état le juste naturel et la justice légale ou le juste humain. Le premier est partout le même, mais le second dépend de la volonté du législateur, et n'est qu'indifférent avant d'avoir été érigé en loi, en sorte que le législateur peut statuer d'une manière ou d'une autre (6). Mais le juste naturel est meilleur que le juste légal (7). D'où il suit que

(1) *Eth. Nic.*, V, 5, 6. Τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι. *Eth. Eud.*, IV, 2.

(2) *Eth. Nic.*, V, 7; *Eth. Eud.*, l. l.

(3) *Eth. Nic.*, V, 9; *Eth. Eud.*, IV, 3.

(4) *Eth. Nic.*, V, 10, 11; *Eth. Eud.*, IV, 4, 7.

(5) Ll. ll.

(6) *Eth. Nic.*, V, 10; *Eth. Eud.*, IV, 5.

(7) *Magn. mor.*, I, 33. Βελτιον οὖν δίκαιον τὸ κατὰ φύσιν τοῦ κατὰ νόμον.

l'équité est préférable à la justice légale; car la loi est générale et ne peut prendre en considération les cas particuliers; elle ne donne que ce qui est juste dans la plupart des cas. Mais il doit y avoir pour les exceptions un correctif à la loi, et ce correctif est l'équité à laquelle le particulier doit se conformer dans les cas particuliers, et suivant laquelle la sentence judiciaire doit être entendue (1). En pareil cas, on n'agit donc pas contre le droit naturel, quoique contre le droit légal (2).

Dans toutes ces discussions sur les vertus morales, ne se trouve donc presque aucun prescrit sur la manière précise dont il faut agir. Nous devons d'autant plus le regretter, qu'il est plus difficile de trouver le milieu précis entre les vices contraires (3). Aristote ne nous a transmis, pour nous aider du moins à déterminer ce milieu approximativement, qu'une règle de prudence, savoir qu'il faut être attentif aux déviations du droit chemin auxquelles nous sommes le plus sujets; nous devons nous en abstenir et nous appliquer à prendre plutôt la direction contraire, parce que nous approcherons ainsi plus près du milieu, à peu près comme ont coutume de faire ceux qui, pour redresser un morceau de bois courbé, le plient en sens contraire de sa courbure (4); mais il est évident que nous ne pourrons pas même suivre ce prescrit sans savoir en

(1) *Eth. Nic.*, V, 14. Τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μέν ἐστιν, οὐ τὸ κατὰ τὸν νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου. Αἴτιον δ' ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς, περὶ ἐνίων δὲ οὐχ οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν καθόλου. Ἐν οἷς οὖν ἀνάγκη μὲν εἰπεῖν καθόλου, μὴ οἷόν τε δὲ ὀρθῶς, τὸ ὡς ἐπιτοπλέον λαμβάνει ὁ νόμος, οὐκ ἀγνοῶν τὸ ἁμαρτανόμενον. Καὶ ἔστιν οὐδὲν ἧττον ὀρθῶς· τὸ γὰρ ἁμάρτημα οὐκ ἐν τῷ νόμῳ, οὐδ' ἐν τῷ νομοθέτῃ, ἀλλ' ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματός ἐστιν· εὐθὺς γὰρ ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη τοιαύτη ἐστίν. *Eth. Eud.*, IV, 8.

(2) *Magn. mor.*, II, 1.

(3) *Eth. Nic.*, II, 9.

(4) L. l.

quoi consiste le juste milieu; parce que ce n'est qu'en conséquence de cette connaissance que l'on peut juger de la plus ou moins grande déviation. Nous sommes donc renvoyés partout, dans l'examen des vertus morales, à la connaissance pratique du juste milieu. Il faut voir ce qu'Aristote enseigne à ce sujet.

Si, d'après ce qui précède, nous écartons de l'examen des vertus intellectuelles, ce qui a rapport à la sagesse et à la science, il ne nous restera plus que la connaissance pratique ou la capacité intellectuelle de l'homme pour la vie morale. Cette intelligence est le légitime développement de la partie de l'âme relative à la connaissance du possible et du variable (δοξαστικόν, λογιστικόν), et un développement tel qu'il soit devenu vertu, c'est-à-dire habitude certaine et impossible à oublier (1). Aristote dérive cette ferme constance dans la connaissance pratique, de l'efficacité de la raison, qui est la capacité générale de la vérité (2), et qui nous élève au-dessus de l'incertitude de l'opinion. Cependant la raison, dans la connaissance pratique, est opposée à la raison qui connaît les principes des sciences, car elle ne se rapporte pas aux idées suprêmes, mais aux limites les plus basses de la science, au particulier, dont il s'agit dans toute action, et qui est reconnu par un certain sens commun pour ce qui nous est bon,

---

(1) *Eth. Nic.*, VI, 2, 5; *Eth. Eud.*, V, 2, 5; *Magn. mor.*, I, 34. C'est là un des modes de disposition insuffisante que nous trouvons dans Aristote, quoiqu'il décrive la φρόνησις comme un moyen entre deux vies, savoir entre l'εὐήθεια et la πανουργία. *Eth. Eud.*, II, 3. Car la πανουργία ne consiste pas dans une trop grande clairvoyance, mais dans un défaut de fin morale. *Eth. Nic.*, VI, 13; *Eth. Eud.*, V, 12. La vertu de l'entendement n'a pas de milieu, mais seulement la vertu morale. On peut donc avoir trop de biens extérieurs, mais pas trop de biens de l'âme.

(2) *Eth. Nic.*, VI, 2; *Eth. Eud.*, V, 1.

lequel sens commun doit précisément être regardé comme la raison pratique (1). Nous sommes donc par là renvoyés, dans le fait à un point de départ des actions morales, qui ne peut être ultérieurement déterminé. Il en est ici comme des principes indémontrables de la science.

Mais ce qui pourrait paraître plus remarquable encore, c'est qu'Aristote ne présente l'idée de la sagesse qu'en général, de la même manière précisément qu'il avait présenté auparavant les idées des vertus morales, sans déterminer ultérieurement la manière dont le sage devrait agir (2). On lui a fait avec raison le reproche de ne rien déterminer par son Ethique; elle dit, à la vérité, qu'il faut aspirer au milieu, et que le juste milieu est celui qu'indiquerait le sage ; mais elle ne donne aucune indication à laquelle on puisse reconnaître comment et en quoi le sage fait consister le juste milieu. Et l'on n'a pas tort de juger ainsi; mais ceci fait voir seulement que l'Éthique d'Aristote n'est pas à ses yeux une partie indépendante de la philosophie, mais qu'elle dépend, au contraire, de la politique, dont Aristote voulait que l'Éthique ne fût qu'une partie. L'Éthique avait donc pour objet de déterminer ce que le sage doit faire et ce qu'il

---

(1) L'expression du texte tend à concilier deux passages qui ont l'air contradictoires. *Eth. Nic.*, VI, 9 *fin.*, et *Eth. Eud.*, V, 8 *fin.* Ἀντίκειται μὲν δὴ (sc. ἡ φρόνησις) τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος· ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα, ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ· ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις· ἐκείνης δὲ ἄλλο εἶδος. *Eth. Nic.*, VI, 12, et *Eth. Eud.*, V, 11. Καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ των ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος· ὁ μεν κατὰ τὰς ἀποδείξεις των ακίνητων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως. — — Τούτων οὖν δεῖ ἔχειν αἴσθησιν· αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.

(2) Comp. aussi *Magn. mor.*, II, 10.

doit se proposer moralement. Aristote regarde, par conséquent, la sagesse comme une seule et même chose avec la politique par rapport à l'habitude ; il ne l'en distingue que quant à l'existence (1). Le sens obscur de cette expression ne peut être que celui-ci : qu'on a coutume de n'étendre l'idée de la sagesse qu'à l'agir par rapport aux individus, mais que l'on ne peut connaître son plus grand bien sans prendre en considération sa famille et sa cité, et qu'ainsi la véritable sagesse est aussi en fait la véritable économie et la véritable politique (2).

C'est donc dans la politique que doit se trouver le vrai caractère de la connaissance rationnelle ; ainsi le développement de la vertu morale dépend aussi de la vie politique. Car, comme nous l'avons vu, la vertu morale n'est que par le moyen de la vertu intellectuelle, et la vertu intellectuelle que par le moyen de la vertu morale. Ce serait là un cercle d'où nous ne pourrions nous tirer, si Aristote n'ajoutait que l'éducation et l'instruction doivent venir à notre secours. Mais nous ne tenons l'éducation et l'instruction que de l'État ; car les législateurs habituent aux bonnes mœurs et rendent ainsi les citoyens des hommes de bien ; de même aussi la connaissance qui constitue la sagesse nous vient par l'instruction (3). Il est donc clair que la vie morale des citoyens dépend de l'État. Mais ceci suppose que l'État est gouverné rationnellement avant que la moralité ne se soit développée dans les individus. Et comme d'un autre côté l'État ne peut être admi-

---

(1) *Eth. Eud.*, V, 8; *Eth. Nic.*, VI, 8. Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ ἕξις· τὸ μέντοι εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς.

(2) Ll. ll. Δοκεῖ δὲ καὶ ἡ φρόνησις μάλιστ' εἶναι ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα, καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα φρόνησις· ἐκείνων δ' ἡ μὲν οἰκονομία, ἡ δὲ νομοθησία, ἡ δὲ πολιτική. — Καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὑτοῦ ἄνευ οἰκονομίας, οὐδ' ἄνευ πολιτείας.

(3) *Eth. Nic.*, II, 1.

nistré convenablement sans le développement rationnel des individus, l'intelligence morale de certains individus est supposée avant la connaissance morale d'autres individus. Aristote dérive donc la moralité des individus de la moralité antérieure de l'espèce ; de la même manière que l'homme physique ne résulte jamais pour lui que d'un homme physique antérieur.

Mais avant de nous occuper de l'Économie et de la Politique d'Aristote, nous devons encore examiner une partie passablement étendue de son Éthique, celle qui regarde l'amitié. Nulle part l'auteur ne se montre plus digne d'être aimé que dans celle-ci. L'amitié n'est pas pour lui une vertu, mais elle n'est cependant pas exempte de vertu, comme le bonheur. Quoique l'amitié constitue une partie de la félicité humaine (1), Aristote fait voir comment c'est un besoin pour l'homme de vivre dans la société de ses semblables; la vie solitaire lui serait odieuse et funeste. Mais aussi doit-il vivre d'une manière vertueuse avec les autres et se livrer avec eux à de nobles travaux. Il résulte de là une amitié vertueuse qui se répand sur tout autre sentiment analogue qui n'a de but que l'utilité ou le plaisir. La première seule est une amitié véritable et constante, comme la vertu seule est constante (2). L'amour n'est pas réciprocité ; mais la meilleure partie de l'amour n'est pas dans celui qui est aimé, mais dans celui qui aime ; car aimer est une énergie de l'âme. Il en est ici comme des bienfaits : il est meilleur d'en faire que d'en recevoir (3). L'amour et la concorde ne peuvent se rencontrer que parmi les gens de bien ; et il n'y a que l'hon-

---

(1) *Eth. Nic.*, VIII, 1; cf. *magn. mor.*, I, 31 ; *Eth. Nic.*, IV, 12.

(2) *Eth. Nic.*, VIII, 6 *in.* ; *Eth. Eud.*. VII, 2 ; *Magn. mor.*, II, 11.

(3) *Eth. Nic.*, VIII, 9; IX, 7; *Eth. Eud.*, VII, 8; *Magn. mor.*, II, 11, 12.

nête homme qui puisse être animé du véritable amour de soi, parce que lui seul a disposé les facultés de son âme à la concorde. Un pareil amour de soi ne peut être blâmé ; il n'est en rien contradictoire à l'amour pour autrui, puisqu'il donne tout aux amis, et qu'il ne garde pour lui que les belles et les bonnes actions (1). Il est donc clair que l'amitié et l'amour ont déjà pour but la société économique et la société politique ; car le besoin de l'amour est aussi le principe de l'État : l'homme est en effet un animal politique, en sorte que la satisfaction de sa nature exige qu'il forme une société rationnelle avec ses semblables. L'amour et la concorde sont donc aussi les liens des États (2). L'amour forme la communauté des amis, et toutes les espèces de sociétés font partie de la société dans l'État (3). Le lien le plus étroit entre l'amour et la justice et dans tous les rapports de la justice, est donc une espèce d'amour (4) ; autant donc il y a de sortes de sociétés et de justices, autant il y a de sortes d'amitiés (5). Mais il faut à cet égard en distinguer particulièrement de deux sortes, l'amitié des égaux et celle des inégaux. La première se forme dans une grande et dans une petite sphère ; mais elle ne peut avoir lieu au plus haut degré qu'entre peu de personnes, car il faut être content si l'on trouve seulement quelques hommes vertueux (6). L'autre, au contraire, est déterminée d'une manière très différente ; elle

---

(1) *Eth. Nic.*, IX, 6, 8; *Eth. Eud.*, VII, 6, 7; *Magn. mor.*, II, 11.

(2) *Eth. Nic.*, VIII, 1. Ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία. *Ib.*, IX, 5. Πολιτικὴ δὲ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια.

(3) *Ib.*, VIII, 11. Αἱ δὲ κοινωνίαι πᾶσαι μορίοις ἐοίκασι τῆς πολιτικῆς.

(4) *Ib.*, 11, 14; *Magn. mor.*, II, 11. Ἔτι δ' ἴσως ἂν δόξειεν, ἐν οἷς ἐστὶ δίκαιον, ἐν τούτοις καὶ φιλίαν εἶναι.

(5) *Eth. Nic.*, VIII, 11, 14; *Eth. Eud.*, VII, 9.

(6) *Eth. Nic.*, IX, 10.

l'est en partie par la nature, en partie par la différence des sociétés humaines. En général, le prescrit de la justice distributive est applicable à l'amitié entre inégaux, c'est-à-dire qu'il faut y chercher une égalité géométriquement proportionnelle (1). Les différences déterminées par la nature dans l'amour hétérogène se produisent dans les rapports du père de famille à la femme, aux enfans et aux esclaves, et tous ces rapports réunis forment la famille. Les relations de la société humaine se rapportent toutes à l'État, et par conséquent cette espèce d'amour inégal se forme d'après le caractère de la constitution civile (2). C'est ainsi que la question de l'amitié forme la transition à l'Économique et à la Politique.

L'Économique d'Aristote ne concerne que l'organisation de tous les rapports de la famille. Son but est, comme le but de toute science pratique, la vie heureuse de l'homme portée au plus haut degré possible dans la famille (3). C'est pourquoi l'Economique s'occupe plus de l'homme que des biens matériels et des êtres vivans, plus des hommes libres que des esclaves, plus de la vertu de l'homme libre que de sa fortune (4). Mais la famille consiste dans la société entre l'homme, la femme et les enfans, et dans leur propriété (5). La société entre l'homme et la femme est naturelle, parce que le mâle et la femelle ne peuvent être l'un sans l'autre. Un penchant naturel les porte, ainsi que les animaux, à laisser après eux un être qui leur ressemble ; mais ce penchant est cependant plus noble dans

---

(1) *Eth. Nic.*, IX, 1; *Eth. Eud.*, VII, 4, 9.

(2) *Eth. Nic.*, VIII, 13; *Eth. Eud.*, VII, 9.

(3) La richesse est quelquefois présentée comme le but de l'économique. *Eth. Nic.*, I, 1. Ce n'est cependant que dans un sens limité. Comp. *Pol.*, 1, 8, 9.

(4) *Pol.*, I, 13.

(5) *Pol.*, I, 2, 3; *Œcon.*, 2.

l'homme que dans les animaux, puisque l'homme ne se mêle pas charnellement à la première rencontre, mais qu'il cherche une amie avec laquelle il puisse former une communauté de vie pour toujours, et qu'il forme un mariage qui n'a pas seulement pour but la procréation et l'éducation des enfans, mais encore des secours et une bienveillance mutuels (1). Aristote pense, pour ce qui concerne la propriété de la famille, qu'il faut tendre à la propriété la plus avantageuse, et que cette propriété est celle de l'homme. C'est ce qui lui fait regarder l'esclave comme un élément nécessaire de la famille (2). Nous trouvons dans Aristote, comme dans Platon, l'opinion ancienne que l'esclavage entre dans le plan de la nature, car elle a destiné tout ce qu'elle produit à une fin, et par conséquent aussi l'homme à être servi ou à servir; elle a donné à l'un la faculté de prévoir avec intelligence les fins, et l'a par conséquent destiné à commander; à l'autre elle a donné en partage les forces corporelles pour exécuter les fins, et celui-ci est esclave par nature. Il vaut même mieux pour lui d'être commandé que de commander, et c'est plus juste; car il n'a de raison que ce qu'il lui en faut pour qu'il puisse l'entendre, mais non pas assez pour qu'il puisse la posséder lui-même (3). En vrai grec, Aristote trouve juste que les Grecs dominent les Barbares; la barbarie et l'esclavage sont également l'œuvre de la nature (4); il approuve la chasse aux hommes qui sont destinés par la nature à servir, et trouve légitime la guerre qu'on leur livre s'ils ne veulent pas servir (5). Il avoue

---

(1) *Pol.*, I. 1.; *Eth. Nic.*, VIII, 14; *Eth. Eud.*, VII, 10; *Œcon.*, 3.

(2) *Pol.*, I, 2, 4; *Œcon.*, 5.

(3) *Pol.*, I, 2, 5.

(4) *Pol.*, I, 2; cf. *ib.*, VII, 7.

(5) *Ib.*, I, 8.

néanmoins qu'il peut y avoir des hommes qui ne soient pas esclaves par nature, mais seulement par la loi, et qui, par conséquent, ne sont pas proprement des esclaves (1). Mais le véritable esclave est complètement la propriété d'autrui (2). Lorsqu'il s'agit de déterminer en conséquence le rapport moral du maître à l'esclave, les prescrits d'Aristote ne sont pas très rigoureux; car quand même il recommande les châtimens, il n'en veut cependant point sans nécessité; en général pas d'arrogance, une nourriture suffisante, même des marques de respect, et la liberté pour les encourager à remporter la victoire; l'esclave doit aussi être habitué à la vertu, quoiqu'à une vertu d'esclave, qui ne tient pas à sa volonté propre (3). Mais tous ces prescrits ne sont cependant donnés qu'afin que l'esclave soit un instrument plus docile entre les mains du maître, et la règle : Que le maître n'a point d'amour pour l'esclave, et que l'esclave n'a point de droit envers le maître, vaut sans restriction (4). Aristote ajoute bien, non pas en tant que l'esclave est homme, mais en tant qu'il est esclave, parce que l'amour est possible entre tous les hommes, ainsi que la justice et les contrats (5); mais en fait on ne peut dire ce qui reste de l'homme dans l'esclave proprement dit d'Aristote, ni pourquoi il n'aurait pas fallu dire plutôt qu'un homme en tant qu'homme ne peut être esclave.

---

(1) *Pol.*, I, 6.

(2) *Ib.*, I, 4. Διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ' οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότου δοῦλος, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου.

(3) *Ib.*, I, 13. Ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν. —— Ἔθεμεν δὲ πρὸς τἀναγκαῖα χρήσιμον εἶναι τὸν δοῦλον· ὥστε δῆλον, ὅτι καὶ ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς καὶ τοσαύτης, ὅπως μήτε δι' ἀκολασίαν μήτε διὰ δειλίαν ἐλλείψῃ τῶν ἔργων. *Ib.*, VII, 10; *Œcon.*, 5.

(4) *Eth. Nic.*, VIII, 13; *Magn. mor.*, I, 33.

(5) *Eth. Nic.*, l. l.; cf. *Pol.*, I, 6 *fin.*

Un rapport analogue existe entre le père et l'enfant; car il repose sur des principes semblables, puisque le fils, avant qu'il soit homme fait, est une partie du père et lui appartient (1); il n'a point encore de volonté raisonnable, en vertu de laquelle il puisse se conduire lui-même. Cependant le rapport du père au fils doit se concevoir autrement que celui du maître à l'esclave, par la raison que le fils possède déjà, dans une certaine mesure, une volonté raisonnable, quoique encore imparfaite (2). Le fils est donc destiné à devenir un citoyen libre, et l'état doit limiter la puissance paternelle. Aussi Aristote, ainsi que Platon, accorde-t-il à l'Etat un droit étendu de surveillance sur l'éducation des enfans, sans cependant vouloir les faire sortir de la famille naturelle. En conséquence du même principe, une espèce de vertu peut aussi se développer dans l'enfant, mais une vertu dépendante seulement, et non une vertu relative à lui-même; enfin une vertu résultant du rapport de fils à père, lequel est un homme fait, et qui doit diriger ses enfans dans leurs actions (3). Aristote prescrit donc l'obéissance des enfans envers leur père. Leur reconnaissance doit aussi être sans bornes, de même que la reconnaissance des hommes envers les dieux, parce qu'ils ont reçu de leur père l'existence, la nourriture, l'éducation, en un mot, tout ce qu'ils

---

(1) *Magn. mor.*, l. l.; *Eth. Nic.*, V, 10. Τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταὐτὸ τούτοις, ἀλλ' ὅμοιον· οὐ γάρ ἐστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὑτοῦ ἁπλῶς· τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἂν ᾖ πηλίκον καὶ μὴ χωρισθῇ, ὥσπερ μέρος αὑτοῦ. C'est en vertu du caractère grec qu'Aristote ne parle jamais que du rapport du fils au père, et jamais du rapport du père à la fille, ni du rapport de l'une et de l'autre à la mère.

(2) *Pol.*, I, 13.

(3) L. l. Ἐπεὶ δ' ὁ παῖς ἀτελής, δῆλον ὅτι τούτου μὲν καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν τέλειον καὶ τὸν ἡγούμενον.

possèdent (1). Le père doit, de son côté, faire servir sa puissance paternelle au profit des enfans ; ce qui fait comparer par Aristote la puissance paternelle dans la famille à la puissance royale dans l'État (2).

Le rapport de l'homme à la femme est différent. Quoiqu'il se fonde sur des raisons physiques, il doit cependant s'élever à un principe moral, parce que le commerce du mâle et de la femelle n'a pas uniquement sa raison dans le corps, mais encore dans la différence des esprits. Aristote ne trouve pas, comme Platon, que ce ne soit là qu'une différence en degrés; il pense, à la vérité, que l'homme est meilleur que la femme, et que la maîtrise lui est naturellement dévolue dans la famille (3); mais il pense aussi que les travaux de l'homme, dans la famille, sont cependant d'une autre espèce que ceux de la femme, et que la vertu de l'un diffère ainsi de la vertu de l'autre. Un homme serait appelé lâche, s'il n'était pas plus courageux qu'une femme, et la femme paraîtrait étrange si elle avait les qualités de l'homme. Dans la famille, l'homme doit acquérir du dehors, et la femme conserver au dedans. Telle est leur destination naturelle, puisque l'homme est plus fort et plus courageux, la femme plus faible et plus craintive. La femme doit nourrir les enfans, et l'homme prendre soin de leur éducation. La femme n'est pas destinée à servir comme l'esclave ; là où la femme est esclave de l'homme comme chez les barbares, là, par le fait, nul ne domine par nature, mais l'esclave et l'esclave s'unissent. La femme doit néanmoins être dirigée par l'homme, parce que, bien qu'elle ait une volonté, ce n'est cependant qu'une volonté faible; le rapport de l'homme à la femme est donc un

(1) *Eth. Nic.*, VIII, 16.
(2) *Ib.*, c. 12; *Eth. Eud.*, VII, 9; *Pol.*, I, 12.
(3) L1. II.

rapport aristocratique (1). Le rapport des frères entre eux est considéré par Aristote comme un rapport d'égalité politique; mais en somme, la famille est pour lui une monarchie (2).

La commune se forme donc d'abord de la famille, et comme par la colonisation. Elle se compose d'une société durable de plusieurs familles. Mais, quand de plusieurs communes pareilles se compose une société qui se suffit à elle-même pour tous les besoins de la vie, alors l'État est formé. Aristote, comme Platon, dérive donc la naissance de l'État de l'impossibilité où se trouvent les familles particulières et formant des communes, de se suffire à elles-mêmes dans toutes les circonstances. Ainsi envisagé, l'État ne se forme et n'existe qu'à cause de son utilité (3); mais son but n'est pas seulement d'être utile et de garantir les choses nécessaires à la vie, mais il doit aussi porter à une vie bonne et vertueuse; c'est pour cette raison que le citoyen doit rester dans une société dont l'amour forme le lien (4). Aristote distingue donc aussi l'état du peuple; le peuple peut résulter de la commune habitation dans un même pays et par les alliances et les parentés; car autrement, il pourrait y avoir aussi des États d'animaux et d'esclaves (5). Ne sont donc pas non plus, suivant sa manière de voir, des citoyens d'un État, ceux qui habitent un seul et même pays, mais ceux qui parti-

---

(1) *Pol.*, I, 2, 5, 12, 13; III, 4; *OEcon.*, 3; *Eth. Nic.*, V, 10; VIII, 12; *Eth. Eud.*, VII, 9.

(2) *Pol.*, I, 7; *OEcon.*, 1; *Eth. Nic.*, VIII, 12; *Eth. Eud.*, VII, 9.

(3) *Eth. Nic.*, VIII, 11.

(4) *Pol.*, I, 2. Ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας, ὡς ἔπος μὲν εἰπεῖν, γινομένη οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. *Ib.*, III, 1, 9. Τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον.

(5) *Ib.*, II, 2; III, 9.

cipent à la justice et au pouvoir, suivant une constitution juste; en sorte que l'Etat n'est possible qu'entre les hommes libres et égaux qui forment entre eux une société juste (1). En conséquence, il appelle aussi ceux qui habitent dans un tel État, et qui, sans être esclaves, ne se livrent cependant qu'à des occupations basses et indignes de l'homme libre, et qui, par cette raison, ne participent point, d'après sa manière de voir, à la justice et au pouvoir, des citoyens imparfaits (2), lesquels, en principe, ne diffèrent pas essentiellement des esclaves.

Si l'on veut juger le caractère moral de la politique d'Aristote, il faut y distinguer soigneusement deux parties; ce qu'il trouve absolument bon dans l'État, et ce qui n'est bon que relativement. Comme son objet est de faire voir en quoi consiste la connaissance rationnelle du citoyen libre, et que d'un autre côté la connaissance rationnelle se règle d'après les circonstances, il a donc, autant que possible, à considérer aussi la diversité des constitutions civiles existantes, qu'elles soient du reste dignes d'éloges ou de blâme, et de faire voir ce que l'homme politique doit faire dans chacune d'elles. Il approuve cette conduite rationnelle dans chaque forme de gouvernement, mais d'une manière conditionnelle seulement, et se garde bien de s'en tenir là; se souvenant au contraire que l'État a une fin morale, il veut aussi faire voir comment cette fin peut être atteinte au plus haut degré, en sorte qu'il se fait, comme Platon; un idéal de république. Mais Aristote n'a pas distingué avec assez de soin ces deux parties de sa politique; de là surtout est née cette confusion de son ouvrage, dont on s'est plaint si souvent. Nous trouvons aussi qu'il a trop accordé à la première partie et pas assez à la seconde; ce qui semble découler de sa tendance à agir, au-

(1) *Pol.*, I, 7; III, 1, 9.
(2) *Pol.*, III, 5.

tant que possible, sur la vie politique, car la politique ne doit pas seulement considérer le mieux, mais aussi le praticable (1), qui ne consiste précisément sans doute que dans le milieu entre le bien et le mal. Aristote va si loin, dans cette direction, qu'il ne donne pas seulemant des règles pour affermir les constitutions civiles imparfaites, mais il va jusqu'à donner des conseils aux tyrans, aux oligarques et aux démocrates les plus effrénés, sur la manière dont ils peuvent se conserver par des artifices qui ont servi de modèle à Machiavel (2). Naturellement il ne peut s'agir là de vertu ou de justice, mais seulement de l'apparence de l'une et de l'autre, et l'on pourrait bien demander pourquoi Aristote a fait entrer dans sa Politique, qui a cependant un but moral, des préceptes immoraux. On peut bien en trouver une raison, en ce qu'en général il n'est pas porté au changement, car il n'y a que le méchant qui les cherche (3), et qu'il ne veut même qu'on introduise de bons changemens dans l'État que d'une manière insensible. A cet égard, il ne reconnaît d'autre vertu au citoyen que celle de conserver la constitution dans laquelle il vit, et il reconnaît différentes vertus et différentes justices qui y règnent suivant les différentes vertus et les différentes justices, et il confesse que ce n'est que dans le meilleur des États que la vertu de l'homme et celle du citoyen seraient la même, mais qu'autrement le bon citoyen n'est pas nécessairement un homme de bien (4). Ainsi, pour les anciens, comme si déjà ils ne tenaient plus d'une foi ferme aux formes données de l'État, la vertu de l'homme est intimement liée à l'action politique. On ne peut cependant pas expliquer tout ce qu'Aristote dit en ce genre, par son aversion

---

(1) *Pol.*, IV, 1.

(2) *Ib.*, V, 8 *s.*; VI, 2 *s.*

(3) *Eth. Nic.*, VII, 15; *Eth. Eud.*, VI, 14.

(4) *Pol.*, III, 4, 10, 11 *fin.*; 18.

pour les révolutions sociales. Un grand nombre de choses résultent seulement de la tendance à concevoir l'histoire politique des peuples comme un développement naturel, et à donner des causes de décadence et de conservation à toutes les formes sociales. A cet égard, sa politique est instructive, quoique pas précisément en pensées philosophiques; car elle ne se présente en ce sens que comme une théorie de la prudence, et s'attache aux formes sociales ordinaires des Grecs, comme au résultat de l'histoire et de l'expérience.

Mais il faut voir la mesure morale qu'Aristote propose à l'État. Il la considère encore sous le double point de vue de l'absolu et du relatif, suivant qu'elle est absolument désirable, ou qu'elle ne l'est que relativement aux circonstances données (1). Les circonstances dont dépend l'existence d'un État sont le nombre des citoyens et la nature du pays qu'ils habitent. Mais il faut particulièrement avoir égard à la qualité des citoyens; car la constitution civile en dépend. Cependant cette qualité, ainsi que la constitution, tiennent intimement à la qualité du sol et du climat. Aristote dit très expressément à ce sujet qu'une organisation sociale un peu tolérable n'est guère possible que chez les Grecs. Car les citoyens doivent avoir du courage comme principe de tout désir moral, ainsi que de l'intelligence. Or, dit-il, le premier manque aux habitans de la chaude Asie, et la seconde aux habitans des froides contrées de l'Europe; en sorte qu'il n'y a que les Grecs, habitans d'un pays intermédiaire, qui puissent avoir une bonne constitution civile (2). Le nombre et la

---

(1) *Pol.*, IV, 1. Ὥστε τὴν κρατίστην τε ἁπλῶς καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθέναι τὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν.

(2) *Pol.*, VII, 7; cf. *Probl.*, XIV, 15, 16. Cependant, la constitution de Carthage est jugée digne de comparaison. *Pol.*,

la qualité des citoyens doivent être déterminés (1). Quant au nombre, Aristote ne dit rien de précis ; il dit seulement qu'il est nécessaire que ce nombre ne soit pas trop petit, afin de pouvoir satisfaire aux besoins de l'État, ni qu'il ne soit pas trop grand, pour qu'il puisse être bien policé (2). Quant à la qualité, les citoyens doivent se diviser par classes qui aient entre elles un rapport déterminé, parce qu'un tout sans parties coordonnées n'est pas possible. Il faut nécessairement pour tout État des cultivateurs et des ouvriers qui pourvoient aux besoins de première nécessité ; des guerriers pour combattre les ennemis du dehors et du dedans ; des riches qui subviennent aux dépenses de l'État ; des prêtres qui prennent soin du culte ; et des juges qui administrent la justice (3). Il n'est cependant pas précisément nécessaire que chaque citoyen n'appartienne qu'à l'une de ces classes ; mais il ne peut pourtant pas appartenir à toutes ; car le même citoyen ne peut pas être en même temps pauvre et riche ; d'où il paraîtrait que les pauvres et les riches formaient deux classes principales de citoyens (4). C'est ici une critique de la république de Platon, dans laquelle la propriété doit être commune. Entre autres raisons qu'Aristote allègue contre l'opinion de Platon, il faut remarquer celles-ci : que l'on ne porterait pas assez de soin aux biens communs, parce qu'en général une propriété commune tient beaucoup moins à cœur qu'une propriété privée ; et que c'en serait fait des vertus de la libéralité et de la modération dans la générosité envers autrui. Il vaut donc

---

II, 11. On voit comment la recherche philosophique dépend ici de l'expérience.

(1) *Pol.*, IV, 12.

(2) *Ib.*, VII, 4.

(3) *Ib.*, VII, 8; cf. IV, 4.

(4) *Ib.*, IV, 4.

mieux régler la possession de telle manière qu'elle soit propre à chacun, mais que l'usage soit commun à tous en vertu des sentimens des citoyens (1); à quoi se rattache étroitement l'argumentation d'Aristote contre la communauté des femmes et des enfans telle que la voulait Platon. Car la communauté des biens et de la famille est destructive de l'État, qui ne se forme que par l'union de plusieurs familles. Le principe qu'Aristote oppose à celui de Platon, c'est qu'il ne faut pas rendre l'unité de l'État trop stricte, autrement on le réduirait en définitive à *un seul* homme, qui ne pourrait pas se suffire à lui-même (2). Si l'État doit se composer de pauvres et de riches, on ne peut donc pas approuver ce que disent certains publicistes, qu'il faut tendre à l'égalité des fortunes. Aristote trouve la chose impossible, puisqu'il faudrait pour cela limiter aussi le nombre des enfans, ce qui n'est pas possible sans de grandes innovations. Seulement il faut à cet égard chercher un terme moyen, afin d'éviter la débauche et la trop grande continence, parce qu'il est bien plus important encore de régler ses désirs que sa fortune (3). Mais, outre l'inégalité des fortunes, il faut aussi qu'il y ait différence d'emplois dans l'État. En conséquence de ce principe, Aristote recommande, ainsi que Platon, la division des travaux, non-seulement pour ce qui concerne les premiers besoins de la vie, mais aussi pour ce qui regarde l'administration de l'État et la guerre (4). D'où l'on voit qu'il vivait à une époque où la profession des armes était regardée comme une œuvre artielle. Mais il n'est nullement nécessaire que, dans tous les États, le peuple soit divisé en différentes classes de la même manière.

---

(1) *Pol.*, II, 3, 5.

(2) *Ib.*, 2.

(3) *Ib.*, 7.

(4) *Ib.*, c. 11.

Quant à la différence de la population, elle dépend principalement de la forme de la république (1).

Les différentes espèces de constitutions sociales dépendent de la combinaison des principaux emplois, particulièrement du pouvoir souverain (2). Ce pouvoir est ou dans les mains d'un seul, ou dans celles d'un petit nombre, ou dans celles de la multitude. De là trois espèces de formes sociales qui, si elles sont dirigées vers le plus grand bien de la société, s'appellent royauté, aristocratie et gouvernement populaire (πολιτεία); si, au contraire, elles ne doivent servir qu'au pouvoir suprême, et qu'elles ne soient plus ainsi que des dégénérescences, elles prennent les noms de tyrannie, d'oligarchie et de démocratie (3). Un caractère distinctif de ces deux ordres de choses, l'un juste et l'autre illégitime, c'est que sous les trois premières formes, ce sont les lois et le droit qui règnent, et que les citoyens obéissent volontiers, tandis que, dans les trois autres cas, c'est, au contraire, l'homme qui règne et qui commande suivant son bon plaisir (4). Aristote est plus favorable aux lois écrites que Platon; il croit que c'est un mal qu'il n'y en ait pas (5); il avoue néanmoins que les chefs de l'Etat ont un pouvoir légitime sur les lois, car le véritable droit dans l'Etat est pour lui dans le plus grand bien général (6); seulement il lui semble qu'il y a corruption dans l'Etat lorsque la volonté de l'homme commande, et non pas la loi suivant la raison : car reconnaître la loi

---

(1) *Pol.*, VII, 8.

(2) *Ib.*, III, 6. Ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων.

(3) *Ib.*, 7; *Eth. Nic.*, VIII, 12; *Eth. Eud.*, VII, 9.

(4) *Ib.*, III, 10, 11, 14.

(5) *Ib.*, II, 10.

(6) *Ib.*, III, 11, 12 *in.* Ἄστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιο, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον. *Ib.*, c. 16.

pour souveraine, c'est placer Dieu au pouvoir; mais y mettre l'homme, c'est y mettre l'animal (1). Cependant la division des constitutions, telle que nous l'avons vue tout à l'heure, n'en fait connaître que les différences les plus générales : car elle n'est relative qu'au pouvoir suprême. Mais il y a d'autres pouvoirs dans l'Etat; et Aristote en distingue trois principaux : le pouvoir consultatif et délibératif en matières civiles ordinaires ou communes, et ce pouvoir lui semble le plus élevé de ces trois derniers; ensuite le pouvoir qui dispense les hauts emplois à quelques citoyens, et enfin le pouvoir judiciaire (2). Ces pouvoirs peuvent donc avoir différens caractères et se trouver, soit dans les mains d'un petit nombre, soit dans les mains de tout le peuple; ce qui donne naissance à des constitutions mixtes (3).

La première division n'indique donc que les constitutions pures et non les constitutions mixtes. Aristote préfère la royauté aux autres constitutions pures; vient ensuite l'aristocratie, et enfin le gouvernement populaire, qu'il regarde comme le moins bon. Mais s'il s'agit de la corruption de ces formes de gouvernemens, comme la tyrannie est ce qu'il y a de plus opposé à la royauté, elle est, par conséquent, la pire de toutes les dégénérescences de la constitution sociale; l'oligarchie est moins mauvaise, et la plus supportable de toutes est la démocratie, parce que, bien qu'opposée au gouvernement populaire, elle lui ressemble cependant plus que la tyrannie à la royauté (4). Nous avons déjà remarqué dans Platon, qu'à cette époque l'opinion politique des Grecs était très défavorable à la forme de gouvernement démocratique, et se montrait portée à l'aristocratie

(1) *Pol.* III, 16; *Eth. Nic.*, V,

(2) *Ib.*, IV, 14.

(3) *Ib.*, VI, 1.

(4) *Ib.*, III, 7; IV, 2; *Eth. Nic.*, VIII, 12.

et à la royauté. Nous trouvons aussi Aristote sur cette direction. Il considère au fond l'aristocratie et la royauté du même point de vue, ces deux formes sociales représentent pour lui la domination des gens de bien, et partout où cette domination existe, les lois sont toujours bonnes, ainsi que l'administration, que du reste celui qui commande soit un ou plusieurs (1). L'aristocratie et la royauté sont des constitutions dans lesquelles le pouvoir est départi d'après la vertu; mais il est peu d'hommes qui puissent se distinguer par leur vertu, excepté peut-être par l'intrépidité guerrière; en sorte que, dans la domination populaire, cette vertu peut diriger le pouvoir de préférence à toutes les autres (2); ce qui ne semble ni juste ni bon à Aristote. Suivant cette opinion, l'aristocratie et la royauté obtiendraient donc la préférence sur le gouvernement populaire, parce que la vertu est plus complète dans les premières que dans la dernière. Il ne semble pas cependant qu'Aristote ait établi ce principe; car ailleurs il dit de la domination populaire que le pouvoir s'y distribue suivant la fortune (3); ou bien il la dépeint

(1) *Pol.*, III, 15, 17, 18; IV, 8.

(2) *Pol.*, IV, 2; III, 7. Ἕνα μὲν γὰρ διαφέρειν κατ' ἀρετὴν ἢ ὀλίγους ἐνδέχεται, πλείους δ' ἤδη χαλεπὸν ἠκριβῶσθαι πρὸς πᾶσαν ἀρετήν· ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικήν· αὕτη γὰρ ἐν πλήθει γίγνεται. Διόπερ κατὰ ταύτην τὴν πολιτείαν κυριώτατον τὸ προπολεμοῦν καὶ μετέχουσιν αὐτῆς οἱ κεκτημένοι τὰ ὅπλα. Ceci est expliqué par le passage *Pol.*, III, 7. C'est là une des constructions d'Aristote qui donnent souvent de l'embarras pour trouver le sens. L'ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικὴν n'a pas été bien expliqué en disant qu'il est particulièrement difficile, dans la vertu guerrière, d'atteindre le grand, puisque cela signifie précisément le contraire, comme c'est évident par la combinaison et le parallélisme. On pourrait proposer de lire au lieu de ἀλλὰ, ἀλλ' εἰ; cependant le changement ne me paraît pas nécessaire, eu égard à la libre manière de s'exprimer d'Aristote.

(3) *Eth. Nic.*, VIII, 12. Τρίτη, δ' ἡ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν τιμοκρατ-

comme un mélange d'oligarchie et de démocratie (1), en sorte qu'elle ne serait pas même une forme sociale pure, mais bien une forme mixte résultant de la dégénération des deux autres. On voit donc qu'ici Aristote chancelle, et l'on ne peut pas non plus se dissimuler que toute la division des constitutions pures n'est fondée que sur un principe incertain, puisque aristocratie et royauté reviennent au même principe, et que l'idée du gouvernement populaire n'est pas déterminée. Il nous semble aisé de saisir en grand l'opinion qui préoccupe Aristote. Comme l'État, en général, aspire à la justice, et que la justice consiste dans une égalité proportionnelle, il s'agit donc de déterminer ce qu'il faut considérer dans l'égalité proportionnelle. Mais il se présente trois points de vue, suivant lesquels le pouvoir de l'Etat peut être distribué : la liberté, la richesse et la vertu ; car il n'y a aucune raison de compter ici la naissance pour quelque chose, puisqu'elle n'est fondée que sur la fortune et la vertu, en tant qu'acquises l'une et l'autre par les ancêtres. La vraie constitution est donc celle qui n'a en vue que la vertu ; mais des constitutions mixtes, que l'on peut appeler aristocratie ou souveraineté populaire dans le sens large, se présentent lorsqu'on fait attention à deux ou trois de ces points; enfin, il y a lieu à des dégénérescences pures,

---

τικὴν λέγειν οἰκεῖον φαίνεται· πολιτείαν δ' αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλεῖστοι καλεῖν. Bien d'autres passages sur la politique confirment celui-là. *Pol.*, IV, 9, VI, 6. On peut, il est vrai, rattacher jusqu'à un certain point ce principe au précédent; car ceux qui sont aisés sont aussi les hoplites (*ib.*, IV, 3); le fait serait à la vérité le même, mais le principe serait cependant différent; car, dans un sens, la vertu militaire est le principe du pouvoir politique : dans un autre, c'est la fortune. Aristote appelle aussi l'oligarchie, timocratie, suivant le langage populaire. *Rhet.*, I, 8.

(1) *Pol.*, IV, 8. Ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας.

si l'on ne prend pour principe de l'État qu'un seul des deux premiers points : l'oligarchie, si l'on ne cède le pouvoir qu'à la richesse ; la démocratie, si l'on a pour but la liberté et l'égalité de tous les citoyens, et qu'en même temps l'on prenne en considération leur nombre, et non leur qualité (1). Mais puisque Aristote tient de plus pour difficile ou pour impossible le perfectionnement moral de tous les citoyens libres, il préfère l'aristocratie au gouvernement populaire, et demande des citoyens libres qu'au moins ils aient appris à obéir à ceux qui valent mieux qu'eux, c'est-à-dire que, tout en manquant de connaissance pratique, ils aient néanmoins une juste opinion du bien (2). Il lui semble encore difficile ou même impossible plusieurs citoyens seulement parviennent à l'accomplissement de toutes les vertus ; en conséquence, il veut la souveraineté d'un seul homme qui soit juste et qui forme, suivant les lois de la raison, les citoyens à la vertu. On allègue, il est vrai, contre la royauté, l'opinion que, quand même dans la multitude du peuple l'individu serait moins bon que l'homme éclairé, cependant, tous pris ensemble, possèderaient cette somme de connaissance, ce qui décida Solon à ne pas confier le pouvoir aux individus, mais seulement à leur réunion. Mais quelle connaissance pourrait donc avoir une multitude, si ce n'était qu'une multitude d'animaux ? Et beaucoup d'hommes ne valent pas mieux à cet

---

(1) *Pol.*, III, 12 fin. ; IV, 8. Δοκεῖ δὲ ἀριστοκρατία μὲν εἶναι μάλιστα τὸ τὰς τιμὰς νενεμῆσθαι κατ' ἀρετήν· ἀριστοκρατίας μὲν γὰρ ὅρος ἀρετή, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, δήμου δ' ἐλευθερία. — — Ἐπεὶ δὲ τρία ἐστὶ τὰ ἀμφισβητοῦντα τῆς ἰσότητος τῆς πολιτείας, ἐλευθερία, πλοῦτος, ἀρετη· (τὸ γὰρ τέταρτον, ὃ καλοῦσιν εὐγένειαν, ἀκολουθεῖ τοῖς δυσίν· ἡ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή) φανερὸν ὅτι τὴν μὲν τοῖν δυοῖν μίξιν, τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πολιτείαν λεκτέον, τὴν δὲ τῶν τριῶν ἀριστοκρατίαν μάλιστα τῶν ἄλλων παρὰ τὴν ἀληθινὴν καὶ πρώτην. Cf. *Pol.*, VI, 2.

(2) ***Pol.***, I, 4.

égard que des animaux. Mais quand même on ne voudrait confier le pouvoir qu'aux meilleurs citoyens, il serait cependant absurde de dire qu'une foule de non-clairvoyans pourraient avoir plus de lumières qu'un seul homme éclairé, puisque plusieurs hommes éclairés ne promettraient pas plus de lumières qu'un seul. De plus, le roi pourrait s'entourer d'amis qui pourraient suppléer à sa connaissance, quand elle se trouverait en défaut (1). Pour réfuter les adversaires de la royauté, Aristote demande ce qu'il faudrait faire d'un homme qui se montrerait supérieur à tous les autres en connaissances politiques. On ne peut dire qu'il faudrait le tuer ou le bannir par l'ostracisme ; il ne serait pas bien non plus que le peuple voulût se mettre au-dessus de lui, pas plus que si quelqu'un voulait se mettre au-dessus de Jupiter ; car un dieu soumis aux hommes serait comme un lion soumis aux lièvres. Il n'y a donc qu'un parti à prendre, c'est que tous lui obéissent bénévolement, comme à un roi éternel dans l'État (2). Aristote ne se dissimule pourtant pas qu'il est bien difficile que la royauté soit sans inconvéniens. Il n'est pas facile de trouver des hommes qui méritent d'être rois. Il serait honteux d'obéir à un méchant et au premier venu ; et quandmême Aristote donnerait l'hérédité des vertus pour vraisemblable, cependant la chose ne peut pas toujours avoir lieu. Il n'est donc pas porté pour la royauté héréditaire. Le roi qui possède le pouvoir, devrait-il donc ne pas le transmettre à son fils ? Ceci semble au-dessus de la vertu humaine. De plus, il est dangereux d'exclure la multitude des citoyens de toute participation au pouvoir politique et aux dignités ; car ce serait remplir l'État d'ennemis intérieurs. Il se montre donc ici, comme en général (3),

---

(1) *Pol.*, III, 11, 16.

(2) *Ib.*, III, 13, 17.

(3) *Ib.*, II, 6.

favorable à une constitution mixte. Le roi doit avoir plus de puissance que quelque individu que ce soit, ou même que plusieurs individus réunis; mais cette puissance doit être moindre que celle de tout le peuple. Il trouve donc convenable de donner des gardes aux rois (1).

Cependant un grand mérite de la Politique d'Aristote, c'est qu'elle insiste partout sur la pensée que la même chose ne convient pas pour tous ni partout. Il faut surtout faire attention dans l'organisation sociale à la vertu politique des citoyens. Il faut, pour la royauté, un peuple qui soit propre à donner à la vertu politique un caractère élevé; à l'aristocratie, un peuple porté à obéir à des hommes vertueux; à la domination populaire, il en faut un enfin qui soit guerrier, qui puisse être dominé et dominer suivant la loi, laquelle distribue les dignités d'après le mérite, même aux pauvres (2). La différence des vertus politiques tient aussi intimement à la différence des occupations. La population la plus convenable pour la démocratie sont les laboureurs et ensuite les bergers; car, comme ils sont pauvres et tout occupés à satisfaire leurs premiers besoins, ils ont peu de loisirs; ils ne sont pas non plus si portés au mouvement, et n'ambitionnent pas trop ardemment les assemblées et les honneurs politiques. Là où la majeure partie du peuple se compose d'industriels et d'ouvriers mercenaires, là se formera facilement la démocratie la plus étendue et la plus débordée (3). L'éducation des chevaux supposant la richesse, convient au contraire à l'oligarchie; ceux qui ne sont pas portés pour les armes inclinent aussi à cette constitution (4). La différence du pays n'a pas moins d'influence sur la con-

(1) *Pol.*, III, 11, 15; VII, 14.

(2) *Ib.*, III, 17.

(3) *Ib.*, VI, 4.

(4) *Ib.*, 7.

stitution. Une acropolis est oligarchique et monarchique; un pays plat démocratique; un pays qui a beaucoup de montagnes, est au contraire aristocratique (1). Telles sont les observations particulières dans lesquelles la connaissance politique doit entrer. Aristote procède d'une manière analogue à ce qu'il vient de nous dire, lorsqu'il exige, pour les différentes constitutions, des lois et une éducation différentes, et qu'il donne à ce sujet des préceptes trop détaillés pour qu'ils puissent avoir une valeur philosophique (2).

Nous ne ferons que jeter un coup d'œil sur ce que dit Aristote relativement à l'établissement d'une constitution aussi parfaite que possible parmi les hommes. Le bonheur et la vertu de l'État, qui doivent être le but des efforts du législateur, sont considérés par Aristote absolument de la même manière que le bonheur et la vertu du particulier (3). Les biens extérieurs, ceux du corps et de l'âme en font partie. Les biens extérieurs et ce qui se rapporte au corps, sont pour Aristote la matière de l'État, sans laquelle la politique ne pourrait accomplir son œuvre (4). L'État doit avoir d'abord un nombre d'hommes suffisant pour maintenir l'indépendance de la vie. La grandeur de l'État ne consiste cependant pas à compren-

---

(1) *Pol.*, VII, 11.

(2) *Ib.*, VI, 1 *fin.*; V, 9.

(3) *Ib.*, VII, 1. Ἐχόμενον δ' ἐστὶ καὶ τῶν αὐτῶν λόγων δεόμενον καὶ πόλιν εὐδαίμονα τὴν ἀρίστην εἶναι καὶ πράττουσαν καλῶς. Ἀδύνατον δὲ καλῶς πράττειν τοῖς μὴ τὰ καλὰ πράττουσιν· οὐδὲν δὲ καλὸν ἔργον οὔτ' ἀνδρὸς οὔτε πόλεως χωρὶς ἀρετῆς καὶ φρονήσεως· ἀνδρία δὲ πόλεως καὶ δικαιοσύνη καὶ φρόνησις τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ μορφήν, ὧν μετάσχων ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων λέγεται δίκαιος καὶ φρόνιμος καὶ σώφρων. *Ib.*, 2.

(4) *Ib.*, 4. Ωσπερ γὰρ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς οἷον ὑφάντῃ καὶ ναυπηγῷ δεῖ τὴν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείαν οὖσαν πρὸς τὴν ἐργασίαν· —— Οὕτω καὶ τῷ πολιτικῷ καὶ τῷ νομοθέτῃ δεῖ τὴν οἰκείαν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείως ἔχουσαν.

dre beaucoup d'hommes ; mais il faut avoir égard au nombre des citoyens et à la puissance qui en résulte. Mais, comme nous l'avons déjà dit, le nombre des citoyens ne doit pas non plus être trop grand, afin qu'ils puissent être facilement surveillés (1). Il faut ensuite un pays qui produise tout ce qui est nécessaire aux besoins des citoyens. Il ne doit être ni trop étendu, à cause de la difficulté de l'administration, ni trop riche, ce qui engendrerait l'orgueil. Aristote veut un milieu (2). Un territoire qui confine en même temps au continent et à la mer, est favorable pour se procurer les moyens de satisfaire ses besoins et pour la sécurité du pays ; le pays doit aussi être très difficilement abordable en cas de guerre, mais il doit être facile d'en sortir. Les fortifications sont recommandées ; il est bon aussi d'avoir une puissance maritime, mais pas trop grande, car un peuple navigateur n'est pas propre à l'administration de l'État. Le sol et le climat du pays doivent de plus être sains (3). La condition de tout Etat est, comme on l'a remarqué précédemment, la distribution des travaux, et par conséquent un peuple occupé aux différens ouvrages. Aristote désire, pour le meilleur État possible, une organisation telle que les cultivateurs, les ouvriers et les commerçans soient de castes différentes de celles des guerriers et des magistrats ; car la vie des premiers est sans dignité et contraire à la vertu. Les citoyens de l'État doivent avoir le temps de se former à la vertu et de se livrer aux actes politiques ; or, le loisir manque aux gens de la campagne et aux commerçans. En conséquence, toutes les classes de la société destinées à pourvoir à ses besoins, sont, suivant Aristote, ou des citoyens imparfaits ou des esclaves. Les véritables citoyens

---

(1) L. I.
(2) *Ib.*, 5 ; cf. IV, 11.
(3) *Ib.*, 5, 6, 11.

doivent être aisés et posséder le sol du pays (1). Il croit convenable que, dans la meilleure des constitutions, le pays soit divisé en deux parties, en propriété publique et en propriété privée ; la première destinée à satisfaire aux besoins de l'État, aux monumens publics et au service du culte, l'autre aux besoins des familles particulières. Il voudrait que la seconde partie fût subdivisée en deux autres parties, l'une en dehors de la cité, l'autre en dedans, afin que les citoyens fussent d'accord, en cas de guerre contre les voisins (2). Il est impossible de tenir écartés de l'administration les véritables citoyens qui ont le pouvoir et la force. La puissance publique doit donc être distribuée de telle sorte que les plus jeunes citoyens défendent l'État dans la guerre et obéissent, que les plus âgés administrent, et que les vieillards enfin président au culte. Cet arrangement est conforme à la nature ; car il est un âge de force propre à la guerre, et un âge d'intelligence propre aux affaires. Cette organisation est aussi favorable au repos intérieur, car il n'est pas honteux pour les jeunes gens d'obéir aux vieillards, puisqu'ils peuvent espérer d'avoir un jour le même honneur, et qu'il faut d'abord apprendre â obéir avant de pouvoir commander (3).

Ces prescrits ne concernent cependant que la fin exclusivement propre de l'État, la vie vertueuse des citoyens, que le législateur doit surtout envisager. Aristote reprend sévèrement les politiques vulgaires et les législateurs, de ce qu'ils ont plus d'égard au nécessaire qu'au beau, à la guerre et à l'occupation qu'à la paix et au loisir ; de ce qu'ils cherchent plutôt à agrandir l'État et à augmenter le nombre des sujets, qu'à rendre l'État juste et sage.

(1) *Pol.*, 9, 10.
(2) *Ib.*, 10.
(3) *Ib.*, VII, 9, 14.

C'est une politique fausse que de ne s'exercer qu'à la vertu guerrière, et plus encore de ne l'exercer que de manière à faire des esclaves de ceux qui ne veulent pas servir; car la guerre n'est propre qu'à prévenir l'esclavage, et à rendre esclaves ceux auxquels l'esclavage est naturel et utile. Ce qui n'est pas même légitime n'est pas politique, et personne ne pourrait proposer d'être farouche envers les amis, doux envers les ennemis. On semble confondre la politique avec le pouvoir despotique, et l'on ne rougit pas de faire aux autres ce que l'on reconnaît pour injuste envers soi-même. C'est ainsi qu'Aristote combat l'ambition de l'agrandissement des États, particulièrement à l'égard de ceux qui avaient loué la politique de Sparte. Les fruits de cette politique sont connus; car lorsque les citoyens n'ont été élevés que pour la guerre, ils ne peuvent supporter la paix et périssent sous son règne. C'est une erreur que de croire qu'il soit indispensable au bonheur d'un peuple d'exercer son activité pratique en faisant la guerre à l'extérieur, car l'État peut suffisamment occuper les citoyens au-dedans. La guerre ne doit être faite qu'en vue de la paix, l'occupation n'avoir lieu qu'en vue du repos. La vertu de l'État ne consiste pas seulement dans le courage, mais aussi dans la justice, la modération et la sagesse; le courage est pour la guerre, la sagesse ou la philosophie pour la paix, et les deux autres vertus pour la guerre et la paix tout à la fois, mais cependant plus pour la paix; le législateur doit donc avoir principalement ces vertus pour objet (1). Aristote fait en-

(1) *Pol.*, VII, 2. Ἀλλ' ἐοίκασιν οἱ πολλοὶ τὴν δεσποτικὴν πολιτικὴν οἴεσθαι εἶναι· καὶ ὅπερ αὐτοῖς ἕκαστοι οὔ φασιν εἶναι δίκαιον οὐδὲ συμφέρον, τοῦτ' οὐκ αἰσχύνονται πρὸς τοὺς ἄλλους ἀσκοῦντες· αὐτοὶ μὲν γὰρ παρ' αὐτοῖς τὸ δικαίως ἄρχειν ζητοῦσι, πρὸς δέ τοὺς ἄλλους οὐδὲν μέλει τῶν δικαίων. *Ib.*, 3. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀπρακτεῖν ἀναγκαῖον τὰς καθ' αὑτὰς πόλεις ἱδρυμένας καὶ ζῆν οὕτω προῃρημένας· ἐνδέχεται γὰρ κατὰ μέρη καὶ τοῦτο συμβαίνειν· πολλαὶ γὰρ κοινωνίαι πρὸς ἄλληλα τοῖς μέρεσι τῆς πό-

tendre sous cette forme platonique que l'État doit pratiquer toutes les vertus ; et le but de la politique ne consiste, suivant lui, qu'à rendre les citoyens bons et obéissans aux lois (1). Mais il faut pour cela, comme nous savons, une bonne éducation, dans laquelle Aristote, comme Platon, fait consister la véritable force de l'État. Car l'État est nécessaire, non seulement parce que l'homme ne peut ni bien vivre, ni même vivre seul ; mais parce qu'il a besoin d'être élevé et constamment dirigé par la loi, pour atteindre le développement de la vertu.

Aristote veut, avec la même apparence de raison que Platon, que l'État s'occupe de la première enfance de l'homme. L'État doit surveiller les mariages, afin que les corps des enfans soient le meilleurs possible. Cependant les prescriptions d'Aristote à ce sujet se bornent à l'âge et aux qualités corporelles des conjoints. La conduite des femmes pendant la grossesse doit aussi être réglée par les lois. Il recommande de plus, de n'élever aucun part difforme ; le nombre des enfans est aussi limité, et pour qu'il ne soit pas dépassé, il tient pour innocent de faire avorter les mères ; car, dès qu'il y aurait eu sensation et vie, ce serait un crime de mettre à mort l'enfant (2). L'éducation commence aussitôt après la naissance ; elle a d'abord à s'occuper du corps, au moyen duquel elle influe sur les appétits, et par les appétits sur la raison ; en sorte qu'il faut d'abord avoir en vue le corps, ensuite les désirs, et enfin la raison (3) Les enfans doivent être élevés à la maison

---

λεώς εἰσιν. *Ib.*, 7, 14, 15. Τέλος γὰρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου, σχολὴ δ' ἀσχολίας. — — Ἀνδρίας μὲν οὖν καὶ καρτερίας δεῖ πρὸς τὴν ἀσχολίαν, φιλοσοφίας δὲ πρὸς τὴν σχολήν, σωφροσύνης δὲ καὶ δικαιοσύνης ἐν ἀμφοτέροις τοῖς χρόνοις καὶ μᾶλλον εἰρήνην ἄγουσι καὶ σχολάζουσιν.

(1) *Eth. Nic.*, I, 13.

(2) *Pol.*, VII, 16.

(3) *Ib.*, 15 *fin.* Διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγ-

jusqu'à leur septième année. Ce temps est principalement consacré au développement et à l'exercice du corps qui doit être nourri et formé d'une manière dure et forte, et non pas d'une manière molle et délicate. Il faut que l'enfant fréquente le moins possible les esclaves, et l'on doit veiller en général à ce qu'il n'entende et ne voie rien de bas et de honteux. Jusqu'à l'âge de cinq ans l'éducation ne doit rien avoir de scientifique encore ; mais de cinq à sept on peut déjà faire voir à l'enfant ce qu'il devra apprendre plus tard. Cette première période de l'éducation est suivie de deux autres, dont l'une s'étend depuis l'âge de sept ans jusqu'à la puberté ; et la seconde, depuis la puberté jusqu'à vingt et un an (1). Pendant ce temps, l'éducation doit être publique et administrée par l'État, parce que tout l'État a une fin *unique*, et que les citoyens doivent par cette raison recevoir une éducation qui soit *une* (2). Mais Aristote n'a fait que toucher cette partie de la théorie de l'éducation. Il ne dit presque rien sur la différence des deux dernières époques (3), et il ne donne que l'opinion commune de ses contemporains sur les moyens d'éducation, ce qui est du reste son habitude en fait de détails; mais il s'étend assez longuement sur la musique. On emploie ordinairement quatre moyens auxiliaires d'éducation : la grammaire, le dessin, la gymnastique et la musique. La grammaire et le dessin servent principalement aux besoins, mais le dessin sert aussi à la formation du goût ; la gymnastique exerce le corps et doit porter au courage ; la musique avec chant, tant qu'on peut la faire servir à l'éducation, mérite d'être encouragée, à cause de son influence sur les mœurs ; ce-

---

καῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως· ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.

(1) *Pol.*, VII, 17.

(2) *Ib.*, VIII, 1; *Eth. Nic.*, X, 10.

(3) Il n'y a qu'une remarque à ce sujet, *Pol.*, VIII, 4, vers la fin.

pendant l'usage en doit être limité, même sous ce rapport. Elle est encore utile à d'autres égards : elle sert à purifier les passions de l'âme, ce qui est aussi le but de la tragédie qui délasse et remplit les loisirs (1). La dernière partie de la Politique d'Aristote surtout nous paraît défectueuse, en ce qu'il n'a pas traité assez longuement ce dernier point, même par rapport aux autres moyens d'éducation. Il ne l'a peut-être pas achevé ; car comme la vie de la paix et du repos est la fin propre, il devait cependant faire voir principalement de quelle manière les citoyens futurs devaient être conduits aux arts de la paix, à la justice, à la tempérance, et enfin à la philosophie. Mais il n'en dit que peu de chose, et ce qu'il dit appartient en grande partie au cercle restreint de la musique ; car il n'entend pas la musique dans le sens large que lui donnait Platon, lorsqu'il la considérait comme un moyen de former la jeunesse et comme une occupation pour la vieillesse. Il dit bien incidemment que la jeunesse doit aussi être exercée dans les sciences libérales et nobles, sauf à ne pas s'en occuper au point de préjudicier par là soit au corps soit à la vertu de l'âme (2); mais en général, il n'a cependant pas fait voir comment la raison des citoyens devait aussi se former par le désir.

La Politique d'Aristote et son Éthique nous font donc l'effet d'une statue que l'artiste aurait laissée sans tête. Nous sommes porté à croire qu'Aristote n'avait pas, comme Platon, pour but de faire voir dans sa Politique le moyen à suivre pour former l'homme à la philosophie; il croyait peut-être avoir assez fait connaître ce moyen dans sa Logique et dans sa Physique. Peut-être aussi

---

(1) *Pol.*, VIII, 3 *s.*; *Poet.*, 6.

(2) *Ib.*, VIII, 2 *fin.* Ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μέν τινος ἐνίων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον· προσεδρεύειν δὲ λίαν πρὸς τὸ ἐντελὲς ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις.

croyait-il que ce n'était pas là l'objet de la Politique, par la raison qu'il n'est donné qu'à un petit nombre de parvenir à la philosophie. Mais ce peu ne serait-il pas cependant les vrais souverains, la véritable âme, la fin de l'État? Et quand même il aurait fait voir suffisamment ailleurs comment l'homme parvient à la philosophie, n'était-il pas nécessaire d'indiquer ici du moins la liaison qui doit exister entre les institutions sociales et la formation à la philosophie? De quelque manière donc que nous envisagions la politique d'Aristote, elle nous semble toujours une œuvre inachevée. Et en fait, toute la doctrine d'Aristote nous apparaît sous ce jour. On pourrait la comparer à ces ouvrages d'art dans lesquels se remarque une grande exécution de détails, et la tendance à développer partout la plus grande richesse de pensée, mais qui sont imparfaits sous le rapport de la variété et de la grandeur de la conception.

Nous voyons partout dans Aristote l'esprit profond qui pénètre dans les viscères de la question, fermement persuadé que la pensée rationnelle y règne. Son œuvre à lui, est de la mettre en lumière. Il écarte donc, dans sa pensée pénétrante, le phénomène fugitif, saisit ce qui le remplit, et en s'y appliquant sait s'en rendre maître. Mais il ne manque pas pour cela d'un coup d'œil hardi sur le tout, ni de l'art nécessaire pour rassembler les résultats de ses recherches particulières en une doctrine générale; sa manière d'envisager la science en général le porte plutôt, au contraire, à partir du général pour fonder le particulier. Comment se fait-il donc cependant que nous le voyions souvent s'efforcer en vain de mettre en parfait accord ses principes généraux sur la science et son objet, avec le résultat de sa riche expérience? Ou son expérience est encore incomplète, ou ses principes généraux ne sont pas si généraux qu'ils soient universels. Quoi qu'il en soit, quand on fait attention à ces deux points de vue, chacune de ces deux

parties principales de la science ne peut qu'y gagner L'homme n'a pas de point de départ plus sûr pour ses recherches que les phénomènes; il n'a rien à y critiquer, rien à y passer; il agirait témérairement s'il s'avisait de s'élever par la pensée jusqu'à refaire le monde phénoménal à sa façon (1). D'un autre côté, qu'est-ce qui est plus nécessaire dans la science que de s'élever à l'idée et à l'essence des choses, et, en partant de là, de saisir le nécessaire? Qu'y a-t-il de plus noble que la raison, le principe de toutes choses et leur fin, dans l'accomplissement réel de laquelle consiste toute essence et toute existence? Si donc, sous ce rapport, tout pouvait être soumis au pouvoir de la raison qui meut le monde, l'expérience ne permet cependant pas de tout envisager sous un jour si parfait. D'où viendraient d'ailleurs les nombreuses imperfections de ce monde; d'où les accidens, les exceptions aux lois de la nature? D'où viendrait, suivant la loi de justice, que, dans une société si imparfaitement organisée, nous éprouvons tant de peines, nous autres Grecs, qui surpassons cependant si fort tous les barbares? On ne peut se dissimuler que, dans ce monde sublunaire, le hasard gouverne plutôt que la loi rationnelle; mais ce monde n'est sans doute aussi qu'une petite partie de tout l'univers, qui ne doit presque être comptée pour rien en comparaison du tout. Aristote voyant qu'il lui est impossible de concilier parfaitement la raison avec l'expérience, abandonne donc à la non-raison et au malheur, mais d'une manière partielle cependant, une partie du monde, celle que nous habitons. Rien ne l'empêche d'avoir meilleure opinion de l'autre partie de ce monde qui n'est pas du domaine de notre expérience. Mais il ne laisse pas envahir l'expérience qu'il a de notre terre et de notre

(1) *Met.*, I, 5; *De cœlo*, II, 13. Πειρώμενοι συγκοσμεῖν, au sujet des pythagoriciens.

vie par les idées de la raison, et cette sainte frayeur de l'expérience doit lui mériter notre respect.

Nous trouvons dans son opinion sur la science le même esprit que dans sa manière d'envisager la vie active ; c'est un homme bien porté à reconnaître tout ce qu'il y a de plus grand, de plus élevé, le véritable idéal du divin. Il a appris à le connaître dans Platon. Il loue donc, comme lui, le Dieu Très-Haut, la raison qui meut tout, qui descend même dans nos âmes pour y préparer une place à la vérité, à la science, à la vraie vertu. Mais lorsqu'il vient à regarder d'un œil froid le cours de la nature, l'irrésolution de notre conduite, il trouve tout cela bien loin de l'idéal ; il trouve que le divin ne parvient jusqu'à nous que comme une chose étrangère, et qu'il a peine à s'affermir dans le tourbillon incessant de notre existence et de notre vie. La science même lui apparaît donc comme quelque chose de passager ; la vertu reste sans doute, mais sa pratique est cependant soumise aux vicissitudes du jeu inconstant de la vie, et le bonheur, à ses yeux, dépend des caprices de la fortune. Cet idéal est donc refusé à la réalité de notre monde ; et cependant la réalité est la vérité. La contemplation de ces vérités affligeantes ne le porte cependant pas au désespoir ; mais c'est un effet de sa vertu de savoir se trouver dans la réalité et de chercher à l'acquérir autant que possible. Il pense, il est vrai, que l'homme est un être faible, petit et nécessiteux, mais il trouve toujours sa vie de quelque prix, et il s'efforce à passer cette vie dans la vérité, non pas en aspirant follement à un chimérique idéal, mais en saisissant la réalité avec la plus grande énergie.

Platon et Aristote ont souvent et long-temps été les guides de la postérité en philosophie ; aussi les a-t-on fréquemment comparés l'un à l'autre. Nous ne les comparerons pas sous le point de vue ordinaire, car leur doctrine a été aussi rarement comprise que leur nom a été souvent l'objet d'un respect presque idolâtrique. Nous ne les rapproche-

rons l'un de l'autre que sous le point de vue historique; nous rechercherons comment un tel maître a pu avoir un tel disciple. Une chose cependant digne de notre attention, c'est que souvent des divisions presque fâcheuses se sont attachées à ces noms; mais ce fait n'a pas eu lieu dans un état de complète ignorance; une connaissance obscure du caractère propre de ces deux grands maîtres pouvait seule être le principe de ces querelles. Mais on a dit aussi d'un autre côté que l'opposition entre ces deux philosophes n'est qu'apparente, ou qu'elle n'a lieu que sur des accessoires, et qu'ils sont d'accord sur les choses essentielles. Il faut avouer que les deux opinions sont un peu fondées. Aristote n'a pas été un si mauvais disciple de Platon qu'il n'ait pas reconnu la vérité qui brille d'une manière si éclatante dans la doctrine de son maître; mais il la trouva aussi mêlée d'une sorte d'erreur qu'il voulut dissiper, ce qui le contraignit à se frayer une route à lui propre en philosophie. Nous comparerons ces deux doctrines entre elles sous ce rapport.

C'est particulièrement lorsqu'il s'agit d'expliquer les phénomènes au moyen des idées, que nous trouvons Aristote opposé à Platon. Nous ne pouvons pas le blâmer d'avoir fait ressortir l'hypothèse arbitraire et fantastique qui fait résulter les phénomènes du rapport des idées entre elles, surtout lorsque nous réfléchissons à la manière dont cette doctrine fut dénaturée entre les mains des successeurs de Platon. Mais nous ne trouvons le moyen employé par Aristote meilleur que celui de Platon, qu'autant qu'il se prête à une forme scientifique plus stricte, sans cependant résoudre vraiment la difficulté. Car en posant la matière comme un éternel principe des phénomènes, ou, pour nous servir de ses expressions, en admettant une faculté de la nature éternelle, générale, principe des phénomènes contraires, à côté de l'éternelle activité divine, il donna, il est vrai, à l'idée de la matière, une généralité et une

déterminabilité qu'elle n'avait pas eue auparavant, et affermit ainsi un élément nécessaire de notre science ; mais il donna en même temps lieu à la plainte souvent réitérée, que sa philosophie, en faisant le monde éternel et en le plaçant à côté de Dieu, n'explique pas tout par un principe *unique*. Nous ne pouvons trouver cette plainte tout-à-fait injuste ; car, quoique la matière soit à la vérité très subordonnée aux yeux d'Aristote, puisqu'elle doit être conçue comme quelque chose d'absolument passif, comme dénuée de toute énergie, nous avons vu cependant qu'elle engendre la multiplicité, qu'elle occasionne la naissance irrégulière soumise à divers accidens, et en général qu'elle ne permet pas que le monde parvienne à une perfection pure. Or, comme l'imperfection est nécessaire dans le monde et ne peut jamais en être chassée, la science humaine doit naturellement aussi être et rester imparfaite. Nous avons trouvé que l'homme n'apparaît aux yeux d'Aristote que comme un infiniment petit dans le monde, qu'il le fait presque entièrement disparaître dans les grandes masses de l'univers. Comment donc sa science pourrait-elle avoir plus d'importance que sa place dans le monde? Ce serait tout-à-fait méconnaître la doctrine d'Aristote que de croire qu'elle aspire à une science plus parfaite ; au contraire, l'homme n'a reçu en partage que peu de vie scientifique ; les substances particulières, qui cependant sont la première raison de tous les phénomènes, sont imperceptibles, et leur essence est indéfinissable à cause de leur mélange avec la matière; la série des causes est infinie. La science que cherche Aristote n'est pas même infaillible, car dans beaucoup de cas nous ne pouvons trouver une loi complètement incontestable, mais nous posons seulement comme loi ce qui arrive ordinairement, parce qu'il se mêle de l'accessoire au phénomène, parce que l'action de l'homme n'a aucun principe certain, parce que la nature peut aussi commettre des méprises.

Ces aveux sont sans doute aussi en partie dans le sens de

la doctrine de Platon, et Aristote n'est ici digne d'éloges que pour les avoir exprimés plus clairement que son maître. Mais on ne peut méconnaître non plus que ceci tient à un défaut dans le point de vue d'Aristote, et que ce défaut, pénétrant essentiellement dans la formation de sa doctrine, devient une des principales différences entre sa philosophie et celle de Platon. Je veux parler de l'aversion d'Aristote pour l'idéal, qui ne semble pas s'accommoder à notre condition limitée dans le monde. La Philosophie d'Aristote est très préoccupée des états particuliers de l'homme sur la terre ; elle ne veut de science qu'en considération de ces positions diverses, tandis que la science que cherche Platon doit s'élever au-dessus des rapports étroits de la terre, pour n'avoir pas sous ses yeux la misère actuelle de l'homme, dont elle veut s'affranchir pour vivre d'une vie pure et toute dégagée des sens. Ce vol de la pensée devait manquer à Aristote, qui la rattachait d'une manière conséquente à la matière nécessaire; d'autant plus qu'il ne tenait pas l'âme humaine pour immortelle, et qu'il rattachait la raison, qui est éternelle, au tout, n'en faisant point la propriété de l'homme. Il était naturel, d'après cette manière de voir, que l'humain dût au fond aller s'évanouissant dans le tout. La raison, ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, ne semblait être, en conséquence, que comme quelque chose venu du dehors; et comme la science et la vertu morale dépendent de la raison, elles apparaissent aussi comme des résultats qui ne se développent pas naturellement dans l'homme même, mais qui se rattachent à l'expérience et à la vertu naturelles, comme quelque chose de divin qui pénètre toute la nature, mais qui n'est point propre à l'individu. On ne peut nier que cette opinion ne recèle, sous le voile de la critique, un coup d'œil juste. La manière dont Aristote rattache, dans l'idée d'énergie, le mouvement naturel à la fin, et dont il considère la fin rationnelle comme le vrai dans le mouvement, indique mieux que ne le fit jamais philosophe

avant Aristote, la force supra-sensible et divine de la liberté en nous et dans le monde. Mais on ne peut se dissimuler non plus que tout ceci est présenté d'une manière fort obscure dans Aristote ; que la pénétration du particulier par le général, telle qu'on la trouve ici, n'a pas lieu sans que l'individu ne soit sacrifié ; que la manière dont le rationnel doit, en conséquence de cette opinion, se former du naturel, établit une opposition trop tranchée entre l'un et l'autre, et un rapport presque magique de l'un à l'autre ; et qu'enfin Aristote paraît être dans une étrange contradiction avec lui-même, lorsqu'il pose d'un côté les êtres individuels comme tels, et qu'ensuite il attribue cependant à l'activité du général ce qui forme leur véritable essence.

Quoique Aristote considère l'idéal de la raison comme fort éloigné de l'homme, il ne prétend cependant pas que la connaissance nous en manque. Dieu, le parfait, le bon, se fait bien connaître aux hommes dans certaines idées générales, quoique pas parfaitement. Ici encore se trouve une différence essentielle entre Platon et Aristote. Tandis que le premier n'apercevait Dieu qu'à travers un voile mythique, l'éloignement d'Aristote pour ce genre d'exposition devait au contraire le conduire sur une autre voie. Il y a ici deux choses à saisir : d'un côté, Aristote n'a pas une conscience parfaite du principe, que Dieu ne peut être connu dans son unité, mais seulement dans la multiplicité des idées qu'il contient, et par conséquent que l'on ne peut qu'établir certaines idées générales sur Dieu. Il est encore plus décisif ici que Platon. La raison n'est pas ce qu'il honore, ainsi que le fait Platon, comme l'image de Dieu, mais comme Dieu même. Mais en suivant cette direction, il se voit aussi forcé à donner à Dieu des déterminations négatives. Ce n'est pas la raison pratique qui est Dieu, mais seulement la raison théorétique. Cette marche fait assez voir l'insuffisance du point de départ. Ici se révèle tout d'un trait, d'un côté la manière d'Aristote, qui n'aspire,

en fait de science principalement, qu'à certaines propositions déterminées comme derniers résultats de la recherche ; et d'un autre côté, l'abîme qu'il place entre le développement de la raison pratique et de la raison théorétique, deux choses qui tiennent à la diversion qu'a prise la philosophie d'Aristote ; elle a toujours été une sagesse plutôt faite pour l'école que pour la vie, aussi Aristote a beaucoup plus dominé l'école que Platon. Mais si nous trouvons qu'il satisfait aussi peu ici que son maître, nous devons cependant considérer comme un progrès dans la science, qu'il ait su rendre compte avec précision de la manière dont Dieu, le bon immuable, a pu mouvoir le monde sans être mû lui-même. Sa doctrine, que Dieu, en qualité d'être constamment digne d'amour, met en mouvement tout ce qui est capable de désir, rend clairement ce que Platon n'avait fait qu'indiquer d'une manière obscure.

La Physique d'Aristote devait donc aussi s'édifier entièrement sur l'idée de finalité ; elle se distingue de la Physique de Platon, principalement en deux points, d'abord en ce que les pensées y sont présentées clairement ; la nature y forme avec un art qu'elle ignore, sans choix et sans vue claire de la fin ; ensuite en ce qu'elle tend à se rattacher intimement à l'expérience. On peut ajouter qu'Aristote cherche soigneusement à y développer les principes généraux, en quoi cependant il ne fait que de continuer la marche que Platon avait déjà tracée. Mais Aristote est par là conduit ordinairement à trouver dans la nature beaucoup de choses qui ne lui semblent pas sortir de l'idée pure de fin ; à reconnaître par conséquent aussi des exceptions à la règle générale, des méprises de la nature, beaucoup de choses qui sont plutôt régies par la matière que par la forme, et à se fortifier dans son idée que ce monde sublunaire est sujet à bien des accidens. Ce n'est qu'à la faveur d'un semblable point de vue, que pouvait aussi naître l'opinion que, non seulement la raison, mais aussi l'âme

en général est la fin de la vie naturelle. Si Aristote s'éloigne ici de Platon, c'est principalement à cause de sa tendance à unir le plus étroitement possible l'âme au corps animé. Platon regardait l'âme telle qu'on la voit se manifester dans la naissance et par suite dans le corporel, comme l'essence proprement individuelle. Mais il semblerait alors qu'elle pourrait entrer indifféremment dans tous les corps, et leur donner le mouvement et la vie. Aristote trouve cela trop arbitraire; le développement de l'âme lui semble se rattacher au corps comme sa perfection, comme sa forme, laquelle domine par conséquent la matière du corps.

C'est surtout dans l'Ethique d'Aristote que le défaut d'idéal de la vie humaine devait se faire sentir. Telle est aussi la raison pour laquelle sa morale a eu infiniment peu d'influence, à toutes les époques où la philosophie d'Aristote a été cultivée. Elle se perd en une foule de remarques particulières qui n'ont rien de strictement scientifique dans leur coordination; et ce n'est que dans un sens éloigné que les résultats de cette morale forment un tout. L'idée du bonheur, qui représente pour lui la fin morale, n'a qu'une valeur très indéterminée à ses propres yeux; car, au fait, une félicité parfaitement pure ne semble pas être faite pour l'homme, quand, comme Aristote, on n'en considère que la vie terrestre. Nous ne pouvons cependant le blâmer d'avoir donné plus d'attention que Platon aux rapports déterminés de l'homme; et le sentiment modéré qui respire dans ses préceptes nous semble digne de tout éloge. Mais son regard perçant se révèle dans la manière dont il rattache l'activité vertueuse au plaisir dans l'idée du bonheur, faisant très bien voir que le véritable plaisir n'est que le résultat de cette activité. Il ne pouvait donc pas méconnaître que, pour que la vie de l'homme soit heureuse, non seulement la capacité, mais encore la pratique de la vertu, est nécessaire; et comme cette pratique dépend des circonstances, il put avec raison poser, outre les biens de l'âme, les biens corporels et extérieurs, comme

fin de l'activité humaine. Il est clair que de cette manière il a sous les yeux la sphère entière de la vie morale, plus intégralement qu'aucun autre philosophe ancien avant lui; seulement il ne l'embrasse pas tout entière, car il exclut la vie scientifique du cercle de l'activité proprement humaine, et sous l'influence du préjugé des Grecs nés libres, il méprise les arts mécaniques. Sous ce dernier rapport même, Aristote approche plus de l'équité que ses prédécesseurs, puisqu'il soumet l'activité économique du père de famille à une appréciation morale, et qu'il la classe entre la vie privée et la vie publique. Son esprit antique et son intuition philosophique se laissent apercevoir ici en ce qu'il ne reconnaît pas comme complète, sous le rapport moral, la vie de l'homme privée, ne voyant au contraire de vertu que dans l'État, et réciproquement ne rapportant la vertu parfaite qu'à l'État. A la vérité, il distingue trop subtilement la vertu naturelle et la vertu morale, mais il n'en est cependant pas moins vrai qu'il n'y a que celui qui agit moralement qui se forme une juste idée morale du bien, et que ce n'est que dans une société organisée moralement, que l'homme privé parvient à un haut degré de perfectionnement moral. Si maintenant son idée morale n'embrasse que l'ordre de la famille et de l'État, c'est une conséquence de l'étroite circonscription de son point de vue en morale, que nous venons de faire connaître. Dans le développement de cette idée, Aristote dédaigne avec raison l'idéal indéterminé de Platon, et insiste fortement sur la règle d'agir conformément aux rapports, parce qu'une même constitution ne peut convenir à tous les États; mais il ne veut pas pour cela sacrifier les exigences morales aux rapports. En cherchant à épuiser les différens rapports possibles dans l'État, il entreprend donc d'étendre la connaissance morale.

Mais un grand nombre de ces recherches d'Aristote ne se présentent cependant que sous un jour incertain. Nous devons faire remarquer que dans toute sa Philosophie, la

conscience de l'imperfection du savoir humain, imperfection qu'il est disposé à confesser, lui suggère une certaine lenteur, une certaine obscurité dans les pensées générales, une certaine circonspection, qui le porte à ne présenter presque tous les résultats de ses investigations que dans un sens conditionné, et en faisant toujours des réserves pour le cas où la science viendrait à se perfectionner. Ce n'est pas à dire que les pensées les plus générales de sa doctrine ne lui aient pas paru parfaitement sûres, ou qu'il soit blâmable de s'être exprimé avec retenue, mais seulement qu'il est certain pour nous que les efforts d'Aristote pour mettre en rapport tout le domaine de l'expérience avec sa Philosophie, a exercé sur sa Philosophie même une réaction puissante. Sous ce rapport, la Philosophie d'Aristote est tout l'opposé de celle de Platon. Tandis que Platon néglige l'expérience, surtout l'expérience physique, et qu'il s'occupe peu du nécessaire et du particulier dans les phénomènes, ne les regardant que comme des accessoires propres à servir d'amusement scientifique, s'enfonçant dans l'idéal du bon et du beau, Aristote au contraire s'applique à tirer toute connaissance d'espèce supra-sensible de l'expérience la plus positive, la plus déterminée; car, à ses yeux, la raison n'est pas pour l'homme quelque chose de primitif, mais elle ne se forme que du nécessaire, que de la contingence naturelle, qu'elle accompagne toujours, en sorte qu'il faut chercher l'accomplissement et le véritable objet de la science dans l'activité réelle, dans l'énergie de la vie rationnelle. Cette vue forme essentiellement le progrès qui caractérise la Philosophie d'Aristote. Ce philosophe s'est du moins efforcé de concilier la réalité de la vie avec les exigences de la raison, en concevant cette réalité comme quelque chose au-dessus du phénomène, comme objet de la connaissance intellectuelle. Mais le progrès de la science est intimement lié aux conditions accessoires qui en affaiblissent l'action; car, d'une part, l'idéal qui est nécessaire à la raison, et qui demande

son libre essor, est par là foncièrement repoussé; d'un autre côté, quoiqu'il laisse s'abaisser l'idéal divin, il ne nous en accorde cependant qu'une très faible participation. De plus, la matière et la contingence sont considérées comme quelque chose d'éternel dans le monde. Si, d'un autre côté, l'éternelle raison pénètre comme du dehors dans l'accomplissement des phénomènes naturels, et se révèle à nous comme quelque chose de mystérieux dans le monde, le système d'Aristote renferme alors deux parties principales qui ne peuvent légitimement former un tout. Pourquoi le monde a-t-il besoin d'un moteur éternel, si le mouvement se propage sans interruption depuis toute éternité d'un être réel à un autre? Qu'avons-nous besoin de la raison divine pour expliquer ce qui est réel dans le monde, quand le monde doit se réaliser par sa propre vertu en tendant au bien? Ce sont là des questions qu'il n'est pas facile de résoudre du point de vue d'Aristote. Si l'on ajoute à cela que la question de la fondation du monde en Dieu est complètement éludée, puisque le monde se montre en même temps que Dieu et à côté de lui, sans qu'on sache pourquoi l'un doit être à côté de l'autre, ou même l'un dans l'autre, on ne peut se dissimuler alors que la Philosophie d'Aristote n'était pas propre à mettre en bon chemin la philosophie elle-même. Il semble qu'on pourrait rendre plus compacte le véritable objet de la science, soit en donnant des fondemens plus profonds aux deux parties de la Philosophie d'Aristote pour en faire valoir la vérité, et par conséquent la légitimité tant de l'expérience et de la réalité qu'elle contient, que de l'idéal supra-sensible, ou bien encore en admettant l'une ou l'autre de ces parties exclusivement. Mais on entrevoit déjà dans Aristote le penchant à s'appliquer plus particulièrement à l'expérience et à la réalité qu'elle présente, et quoique la prédilection de Socrate et de Platon pour les idées pures de l'entendement fît un contre-poids puissant dans Aristote, il était cependant conforme à la marche naturelle

du développement des idées, que ce contre-poids fût plus faible au même degré dans une route déjà battue et qui conduit plus loin. Les circonstances extérieures auxquelles nous voyons soumis l'esprit grec contribuèrent aussi à ce résultat. L'idéal allait donc toujours reculant de plus en plus ; l'observation des phénomènes prenait toujours plus d'empire, et l'on finit par oublier qu'il y a quelque chose de plus à chercher dans les phénomènes que du sensible.

CHAPITRE VI.

PREMIERS PÉRIPATÉTICIENS.

On raconte qu'Aristote, peu de temps avant sa mort, étant même déjà souffrant, fut prié par ses disciples de leur donner un maître qu'ils pussent suivre quand il ne serait plus; mais que deux de ses disciples lui parurent propres à continuer son école, Théophraste, d'Erésus, dans l'île de Lesbos, et Eudème, de Rhodes. Peu de temps après, Aristote demanda un jour du vin de Lesbos et du vin de Rhodes, et après avoir bu des deux, il dit qu'ils étaient bons tous deux, mais qu'il trouvait cependant celui de Lesbos plus agréable. Ses disciples ne doutèrent pas qu'il ne voulût faire entendre par là qu'il donnait la préférence à Théophraste pour lui succéder dans son école (1).

Que cette anecdote soit vraie ou non, nous comprenons cependant comment Aristote, pensant à se donner un successeur, put douter lequel d'Eudème ou Théophraste serait le plus propre à le remplacer. Les noms et les ouvrages de l'un et de l'autre jouissent d'une grande considération parmi les péripatéticiens, et si Théophraste a pu avoir

(1) *Gell.*, XIII, 5. On a déjà remarqué qu'il faut lire ici Eudème au lieu de Ménédème.

plus de renommée et d'esprit, il semble au contraire qu'Eudème a été plus fidèle à la doctrine du maître. Eudème n'est guère cité que pour expliquer la doctrine d'Aristote (1); il semble s'être tenu dans les bornes d'un commentateur, et ne s'être écarté de l'enseignement de son maître que sur des points de peu d'importance (2). Théophraste, au contraire, voulut suivre une route qui lui fût propre au moins en partie. Dans ceux de ses écrits qui traitent de la même matière que ceux d'Aristote, il ne fait qu'effleurer ce qui a été suffisamment expliqué par son maître, mais il approfondit celles qui en avaient été négligées (3), et l'on comprend bien qu'il arrive alors de temps à autre à des résultats qui non seulement étendent, mais aussi modifient le sens de la doctrine d'Aristote. Nous voyons en général, dans l'école des péripatéticiens, aussitôt après sa fondation, se renouveler les mêmes choses que nous avons déjà remarquées dans l'Académie : il s'y élève des opinions étrangères, et il s'ouvre des chemins qui ne se trouvent que partiellement sur la direction suivie par Aristote. Ce sont ces déviations principales que nous avons à rechercher ici, autant du moins que la chose est possible à travers des traditions incomplètes; mais nous pouvons nous borner aux traits principaux, parce qu'en fait on ne peut nier que l'école péripatétique n'ait exercé après Aristote une grande et générale influence.

Le successeur d'Aristote, appelé d'abord Tyrtame, fut surnommé Théophraste à cause de la beauté de son langage (4). Les ouvrages qui nous sont parvenus sous son nom nous paraissent trop ressembler pour le style à ceux

---

(1) V. g. *Simpl. phys.*, fol. 29 a., 201 b., 279 a.

(2) V. g. *Ib.*, fol. 44 a., 91 a., 242 a.

(3) *Boeth. de interpr.*, p. 292, *ed. Basil.*, 1546.

(4) *Diog. Laert.*, V, 38. Ménage a recueilli d'autres passages démonstratifs à ce sujet.

d'Aristote pour que nous puissions y voir cette si grande beauté de forme (1). Cependant nous acquiesçons au jugement des anciens, quand nous réfléchissons que ces écrits, extraits et fragmens, ne nous ont pas été conservés dans leur forme primitive, et qu'ils appartiennent moins au domaine de l'art qu'à celui de la science. Cette élocution de Théophraste nous révèle la direction de son temps, qui affectait de plus en plus les formes des rhéteurs dans les écoles de philosophie. L'école péripatétique, que Théophraste dirigea jusqu'à un âge avancé (2), semble avoir acquis sous ce philosophe une consistance extérieure, puisqu'il lui légua un jardin qu'il possédait sans doute dans le voisinage du Lycée, pour y tenir les conférences philosophiques (3). On peut juger qu'il donna aux doctrines d'Aristote une plus grande extension par le grand nombre d'élèves qu'il doit avoir eus (4). A la vérité, il y a aussi des traditions qui font élever contre lui des haines et des persécutions (5), au point de l'obliger à quitter momentanément Athènes; mais en somme, on voit cependant que durant sa vie la considération pour la philosophie ne fit que s'accroître, et qu'il jouit personnellement de l'estime des potentats, tant à Athènes qu'au dehors de cette

(1) Comp. *Senec. qu. nat.*, VI, 13.

(2) D'après *Diog. L.*, V, 40, il aurait vécu 85 ans; ce qui est contredit par la préface de ses Caractères, dans laquelle on porte son âge à quatre-vingt dix-neuf ans, ce que confirment encore d'autres données. (Voy. *Menage ad Diog. L.*, V, 47.) Il présida l'École péripatétique pendant trente-cinq ans. *Diog.* L., V, 36, 58. Ce qui ne s'accorde qu'avec la première version sur son âge; car autrement il aurait été plus âgé qu'Aristote.

(3) *Diog. L.*, V, 39, 52; cf. *Athen.*, V, 2, p. 186. On a pensé que le jardin de Théophraste était un jardin botanique.

(4) On les porte à 2,000. *Diog. L.*, V, 37.

(5) *Diog. L.*, V, 37, 38.

ville (1). Il semble aussi avoir pris à tâche d'étendre le champ de la doctrine d'Aristote ; aussi ses ouvrages sur l'histoire et les causes des plantes ont remplacé l'écrit d'Aristote sur le même sujet, sans doute parce qu'ils étaient plus complets, car ils ne sont pas aussi estimés des connaisseurs, au moins sous le rapport de l'exécution scientifique, que ceux d'Aristote sur les animaux (2). Il composa aussi une histoire des pierres et des métaux (3); et quoique Aristote eût déjà rassemblé des matériaux très considérables pour l'histoire des constitutions sociales, Théophraste en ajouta encore d'autres sur les lois (4). Nous reconnaissons encore ici la direction qu'Aristote imprima à la philosophie vers la recherche des faits. C'est à cet esprit qu'il faut rapporter aussi l'écrit célèbre de Théophraste sur les caractères, car il les donne précisément comme le fruit de sa longue expérience (5), et ils peuvent passer pour un recueil modèle de la manière d'enseigner clairement la morale. Malgré son penchant pour l'expérience, il s'adonna cependant beaucoup aux recherches philosophiques, car il jugea convenable de déterminer avec plus de soin un grand nombre de points de la doctrine d'Aristote. La plupart de ces déviations ne nous semblent cependant pas d'une grande importance; à peine en pouvons-nous souvent découvrir le sens. On pourrait conjecturer de quelques unes seulement qu'elles révélaient jusqu'à un certain point l'esprit qui régnait parmi les disciples d'Aristote.

De la même manière qu'Aristote combattit le faux élan

(1) *Diog. L.*, V, 37, 39.

(2) Comp. l'édition des *Œuvres de Théophraste*, par Schneider, tom. V, p. 228 *s.*, 246 *s.*

(3) *De lapid. in.*

(4) *Cic. de fin.*, V, 4.

(5) *Eth. char. procem.*

des premiers académiciens, et s'éleva même contre la tendance de son maître à l'idéal, de la même manière qu'il se forma une opinion un peu froide, et qui inclinait même au mépris de l'existence humaine et de ce qui s'y rattache; de même il dut être éloigné d'élever ses disciples au ton de l'inspiration, sans laquelle pourtant on ne fait rien de grand dans la science et dans la vie, sans laquelle l'homme ne peut s'élever à la conscience du divin. Sans doute qu'à force d'application les péripatéticiens purent bien faire plusieurs choses, et des choses dignes de réflexion, mais ils se montrèrent petits dans la vie et dans l'opinion qu'ils s'en firent. C'est ce qui se remarque très clairement dans la morale de Théophraste. N'estimant pas peu, ainsi que son maître, l'influence des biens extérieurs sur la félicité humaine, il dut conseiller de chercher à les acquérir; mais il affaiblit par là le prix de la vertu, et ne craignit pas de dire que la vie de l'homme est réglée par le hasard et non par la sagesse (1). Combien il est éloigné de la force platonique qui salue la mort avec joie dans l'espérance d'une science plus parfaite, lorsqu'il accuse la nature d'avoir donné à l'homme une vie trop courte pour qu'il puisse achever les sciences qu'il a commencées (2)! Au fait, il ne faut pas s'étonner qu'un homme qui s'attache si fort à la vie actuelle et aux biens extérieurs qu'elle présente, soit si indifférent aux exigences morales de notre sens naturel, que d'engager le sage, sous je ne sais quel vain prétexte, à se retrancher en égoïste de la société des autres hommes, à mépriser le mariage et les rapports paternels dans la plupart des positions de la vie (3). On ne peut mé-

---

(1) *Cic. de fin.*, IV, 5; *Acad.*, I, 9. *Spoliavit enim virtutem suo decore, imbecillamque reddidit. Tusc.*, V, 9. *Vitam regit fortuna, non sapientia.*

(2) *Cic. Tusc.*, III, 28.

(3) *Hieronym. adv. Jovinian.*, I, p. 189, *ed. Bened. Sapiens*

connaître que la connaissance que Théophraste a de l'homme se fonde plus sur l'observation des faiblesses et de la perversité qui se remarquent dans la société humaine, que sur la conscience du divin en nous. Ce n'est que dans la méditation solitaire du sage qu'il semble avoir trouvé quelque chose de plus élevé, et s'il était encore susceptible d'inspiration, c'était pour la vie théorétique.

Mais Théophraste semble aussi s'être un peu éloigné de son maître, quoique d'une manière presque imperceptible, dans ce qu'il entend par vie théorétique. Ceci nous conduit à faire connaître sa doctrine sur le rapport du mouvement à l'énergie. Il ne fait qu'effleurer le point où Aristote avait pris le plus d'essor dans la région supérieure de la pensée, mais où aussi sa détermination avait été le moins certaine. Ses données sont très insuffisantes, mais elles prouvent cependant d'une manière indubitable que Théophraste n'était pas parfaitement d'accord avec Aristote sur l'idée du mouvement. Il est on ne peut plus clair qu'il s'en éloigna, en ce qu'il trouvait du mouvement dans toutes les catégories, ce qui s'explique, quoique d'une manière insuffisante, par le fait qu'il appelait aussi la naissance et la mort ou le changement de l'être, un mouvement (1). Il est de plus vraisemblable que Théophraste doutait si tout mouvement ou changement arrive dans le temps, et si la moitié doit toujours être avant le tout; car

---

autem nunquam solus esse potest. Habet secum omnes, qui unquam fuerunt boni et animum liberum quocunque vult transfert. Quod corpore non potest, cogitatione complectitur. Et si hominum inopia fuerit, loquitur cum deo. Nunquam minus solus erit, quam cum solus fuerit. Porro liberorum causa uxorem ducere, ut vel nomen nostrum non intereat, vel habeamus senectutis præsidia et certis utamur hæredibus, stolidissimum est, etc.

(1) *Simpl. phys.*, fol. 94 a., 201 b.

quelque chose peut être subitement et d'un seul coup (1). Il n'eut pas en effet d'autre raison pour embrasser cette opinion et quitter celle d'Aristote, que la vue du changement de l'être. A cette opinion semble se rattacher ce qu'il enseignait sur le rapport de l'énergie au mouvement; car il est évident qu'il établit entre ces deux idées un rapport plus intime que ne semblaient le permettre les efforts d'Aristote pour séparer le sensible de l'objet de la connaissance rationnelle. C'est ce qu'on remarque particulièrement dans l'attaque qu'il dirige contre le point de la doctrine d'Aristote : qu'il n'y a pas de mouvement dans l'âme, mais seulement des énergies. Il cherchait au contraire à faire voir que l'âme est en mouvement, quoique pas à la façon du corps, dans l'espace, et sans faire dériver du corps les mouvemens qu'il exécute dans l'espace (2); il distingue même deux espèces de mouvemens de l'âme, l'un corporel et l'autre incorporel. Il attribuait au premier l'appétit, le désir et la colère; au second, le jugement et la connaissance (3). Il n'a peut-être pas tort dans

---

(1) *Simpl. phys.*, fol. 23 a., 233 a. A quoi il faut peut-être rapporter fol. 230 a.

(2) *Them. de anima*, fol. 68 a. Il s'agit de Théophraste, sous le titre : Ὁ τῶν Ἀριστοτέλους. ἐξεταστής. *Ib. fol.* 89 *b*, il est dit : Θεόφραστος εν οις ἐξετάζων τά Αριστοτέλους. Hermolaüs Barbarus traduit le premier comme le second passage : *Theophrastus in iis libris, in quibus tractat locos ab Aristotele ante tractatos.*

(3) *Simpl. phys.*, fol. 225 a. Αἱ μὲν ὀρέξεις καὶ αἱ ἐπιθυμίαι καὶ ὀργαὶ σωματικαὶ κινήσεις, εἰσὶ καὶ ἀπὸ τούτου ἀρχὴν ἔχουσι. Ὅσαι δὲ κρίσεις καὶ θεωρίαι, ταύτας οὐκ ἔστιν εἰς ἕτερον ἀγαγεῖν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ τέλος, εἰ δὴ καὶ ὁ νοῦς κρεῖττόν τι μέρος καὶ θειότερον, ἅτε δὴ ἔξωθεν ἐπεισιὼν καὶ παντελειος. Καὶ τούτοις ἐπάγει· ὑπὲρ μὲν οὖν τούτων σκεπτέον, εἴ τινα χωρισμὸν ἔχει πρὸς τὸν ὅρον, ἐπεὶ τό γε κινήσεις εἶναι καὶ ταύτας ὁμολογούμενον. Simplicius rapporte ici la doctrine de Straton, laquelle sortait évidemment de ce point de vue de Théophraste. Cf. *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 222.

le fait, quoiqu'il soit clair qu'Aristote ne s'est pas toujours expliqué en ce point conséquemment à son idée de l'âme; mais il est certain aussi que Théophraste détruit ou dénature par là l'idée qu'Aristote donne de l'âme. Il put cependant chercher une issue dans la manière dont il s'expliquait en général sur le rapport de l'énergie au mouvement. Il voulait que l'idée d'énergie ne fût point comprise dans l'idée de mouvement, ni l'idée de mouvement dans l'idée d'énergie; car il y a aussi énergie et accomplissement dans les choses en repos, et le mouvement s'expliquerait plutôt par l'énergie que l'énergie par le mouvement; mais il y a cependant une liaison si intime entre l'énergie et le mouvement, qu'aucun mouvement n'est possible sans énergie, qu'il y a même quelques mouvemens qui sont en même temps énergie (1). Théophraste semble avoir ici aperçu qu'une certaine activité est nécessaire à l'accomplissement, et qu'en vertu du mouvement, ce qui n'était auparavant que d'une manière virtuelle ou facultative, parvient à la réalité. Mais en fait, il n'embrasse pas dans toute sa compréhension le sens du mot énergie suivant Aristote, car il confond par là l'énergie avec la contingence physique; il pose la possibilité que l'énergie elle-même soit une contingence, et conçoit une contingence parfaite qui soit fin (2); ce qui, dans le fait, change expressément le point de vue d'Aristote, qui avait cherché à embrasser la raison comme la fin des choses, c'est-à-dire

---

(1) *Simpl. cat.*, fol. 77 b. Τούτῳ μὲν γὰρ δοκεῖ μὴ χωρίζεσθαι τὴν κίνησιν τῆς ἐνεργείας· εἶναι δὲ τὴν μὲν κίνησιν καὶ ἐνεργείαν, ὡς ἂν ἐν αὐτῇ περιεχομένην, οὐκέτι μέντοι καὶ τὴν ἐνέργειαν κίνησιν· καὶ γὰρ ἡ τελειότης καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ φύσει ἀκινήτοις εἶναι οὐ κεκώλυται. *Phys.*, fol. 94 a. Τὴν γὰρ τοῦ δυνάμει ὄντος ᾗ τοιοῦτον ἐντελέχειαν κίνησιν. — — Ἡ γὰρ ἐνέργεια κίνησίς τε καὶ καθ' αὑτό. *Ib.*, fol. 202 a. Ζητεῖν δεῖν φησὶ περὶ τῶν κινήσεων, εἰ αἱ μὲν κινήσεις εἰσίν, αἱ δ' ὥσπερ ἐνέργειαί τινες.

(2) *Theophr. Hist. pl.*, I, 1. Ἡ γάρ τοι γένεσις γενέσεως χάριν ἐστὶ τῆς τελείας.

la raison en tant que quelque chose de non-mû et de non-devenant. Mais Théophraste ne faisait en cela que de suivre la direction qu'Aristote avait lui-même reçue de Platon. L'idée d'énergie devait former pour Aristote le compromis entre l'éternel et le temporel ; elle rapprochait l'éternel du mouvement et du temporel. Théophraste ne fit que de rapprocher plus encore l'énergie du mouvement ; il lui sembla même possible que l'énergie ne soit qu'un mouvement. Ce progrès insensible dans une direction une fois tracée, nous semble nécessaire ; seulement on le trouve dans Aristote avec une force qui pénètre et modifie toute la forme du système scientifique, tandis que Théophraste avance dans cette direction, tout en croyant néanmoins pouvoir affermir le point de vue scientifique d'Aristote. Il semble que le disciple, placé sur cette voie, ait aussi fini par douter de l'opinion de son maître sur le rapport de l'entendement passif à l'entendement actif. L'obscurité des données historiques ne nous permet pas d'approfondir ce doute , mais il pouvait se fonder sur ce que Théophraste concevait aussi la pensée comme un mouvement (1).

Deux autres disciples d'Aristote s'écartent encore de l'idée que leur maître avait donnée de l'âme. Aristoxène, qui fut célèbre chez les anciens pour avoir appliqué à l'enseignement scientifique de la musique la doctrine d'Aristote sur la connaissance , comparait l'âme à l'harmonie en musique, et pensait que de même que l'harmonie musicale est produite par les rapports différens des tons entre eux , de même l'âme est produite par le rapport qui existe dans la forme des différentes parties du corps ; car c'est ce qui produit le mouvement du corps animé, et l'âme ne peut en conséquence se concevoir que comme une certaine tension du corps (2). Dicéarque, qui fit entrer les

(1) *Them. de anima*, fol. 89 b., 91 a.

(2) *Cic. Tusc.*, I, 10. *Aristoxenus musicus idemque philo-*

sciences empiriques, particulièrement la géographie, dans le cercle de l'école péripatétique, ne semble pas très éloigné de cette opinion. Il dit clairement que l'âme, la raison n'est pas un être ou une substance en soi, mais seulement un certain état du corps, un état d'animation qui compète à l'unité du corps, aussitôt qu'il est formé et disposé d'une certaine manière dans ses parties par la nature (1). Il niait par conséquent aussi formellement que l'âme soit immortelle (2). Il est évident que ce sont là de fausses interprétations de ce point de doctrine d'Aristote, que l'âme est la forme du corps animé; mais ces méprises font voir dans quelle direction s'avançait l'école péripatétique, s'attachant de plus en plus au sensible.

Sur cette direction se trouve donc aussi évidemment le disciple et successeur de Théophraste, *Straton* de Lampsaque, surnommé le Physicien. Ce surnom prouve déjà à lui seul que, dans ses recherches, il dirigeait particulièrement ses regards sur le corporel et le sensible, tandis que le moral l'occupait beaucoup moins (3). D'après le peu qui nous reste sur les doctrines particulières de Straton, nous

---

sophus ipsius corporis intentionem quamdam (sc. *animam esse*); *vel ut in cantu et fidibus, quæ harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tanquam in cantu sonos.*

(1) *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, II, 31; *Adv. math.*, VII, 349. Οἱ μὲν μηδὲν φασιν εἶναι αὐτὴν (*sc.* τὴν διάνοιαν) παρὰ τὸ πῶς ἔχον σῶμα, καθάπερ ὁ Δικαίαρχος. *Atticus ap. Euseb. pr. ev.*, XV, 9; *Cic. Tusc.*, l. l. *Vim omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus in omnibus corporibus vivis æquabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quæ nulla sit, nec sit quicquam nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturæ vigeat et sentiat. Jamb. ap. Stob. ecl.*, I, p. 870. (Τὴν ψυχὴν) τὸ τοῦ σώματος ὂν ὥσπερ τὸ ἐμψυχοῦσθαι.

(2) *Cic.*, *Ib.*, c. 31.

(3) *Cic. de fin.*, V, 5; *Ac.*, I, 9; *Diog. L.*, V, 58, 64.

voyons que de tous les péripatéticiens, c'est celui qui s'est le plus affranchi de la manière de voir d'Aristote, dont il combat même avec sagacité les déterminations des idées et les preuves (1). Mais rien de certain n'est sorti de ses théories particulières dans cette direction; nous voyons seulement par là qu'il se mit, dans ses travaux, à la tête des péripatéticiens, et qu'il ne fit que de tenter une autre solution aux mêmes questions. Son opposition à Aristote forme un point capital de sa doctrine, qui est pour nous d'une haute importance, et sur lequel nous avons des renseignemens si peu précis que nous n'entendrions pas cette doctrine, si nous voulions l'expliquer en ce sens, sans partir du caractère général de l'école péripatétique. Mais nous croyons prendre le parti le plus sûr en rattachant Straton non seulement à Aristote, mais encore à Théophraste. Celui-ci s'était déjà éloigné de son maître en considérant l'énergie de la raison pensante comme un mouvement; en quoi il fut suivi par Straton, qui semble s'être fondé sur ce que l'entendement est une faculté qui doit être déterminée à l'activité réelle, et qui ne peut rien penser que par la sensation préalable; mais la sensation, qui met en jeu l'entendement, est elle-même mise en mouvement par les sens (2). A quoi semble aussi se

(1) Par exemple, sur l'espace et le temps, *Simpl. phys.*, fol. 140 b, 144 b., 153 a., 154 b., 163 b.; sur le mouvement, *Ib.*, fol. 168 a., 191 a.; sur le temps, *Ib.*, fol. 187 a.; sur l'avant et l'après, *Simpl. cat.*, fol. 106 a.; cf. *Stob. ecl.*, I, p. 380; *Sext. Emp. adv. math.*, X, 155.

(2) *Simpl. phys.*, fol. 225 a. Καὶ Στράτων δὲ — — τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ κινεῖσθαι οὐ μόνον τὴν ἄλογον, ἀλλὰ καὶ τὴν λογικήν, κινήσεις λέγων εἶναι τὰς ἐνεργείας τῆς ψυχῆς. Λέγει οὖν ἐν τῷ περὶ κινήσεως πρὸς ἄλλοις πολλοῖς καὶ τάδε· ἀεὶ γὰρ ὁ νοῶν κινεῖται, ὥσπερ καὶ ὁ ὁρῶν καὶ ἀκούων καὶ ὀσφραινόμενος. Ἐνέργεια γὰρ ἡ νόησις τῆς διανοίας, καθάπερ καὶ ἡ ὅρασις τῆς ὄψεως. Καὶ πρὸ τούτου τοῦ ῥητοῦ γέγραφεν· ὅτι οὖν εἰσὶν αἱ πλεῖσται τῶν κινήσεων αἰτίαι. ἃς ἡ ψυχὴ καθ' αὐτὴν κινεῖται δια-

ment; mais tout doit revenir, d'après les principes d'Aristote, à la nature, qui est partout le mouvement et la raison de tout mouvement. Straton dut être par là conduit à tout expliquer par la nature seule, sans comprendre le besoin d'un Dieu qui, dans son immobilité, mette le monde en mouvement (1). L'opinion d'Aristote, que le mouvement se propage dans le monde de toute éternité, lui semble tout-à-fait d'accord avec cette idée de la non-nécessité d'un Dieu. On peut dire qu'il conçut la nature comme Dieu, et comme étant tout à la fois le principe de la forme et de la matière; et l'on doit reconnaître que cette explication semble plus propre à mettre de l'unité dans le monde que celle d'Aristote. Mais Straton paraît encore être allé plus loin en ce sens; il refuse à son dieu, à la nature, l'âme et la vie d'un être vivant, c'est-à-dire le sentiment et la sensation; en général, ce qu'Aristote appelait, dans le sens propre du mot, si nous ne nous trompons, forme ou idée (2).

---

(1) *Cic. acad.*, II, 38. *Negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum. Quæcunque sint, docet omnia esse effecta natura, nec ut ille, qui asperis et lævibus et hamatis uncinatisque corporibus concreta hæc esse dicat, interjecto inani. Somnia censet hæc esse Democriti, non docentis, sed optantis. Ipse autem singulas mundi partes persequens, quicquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus. De nat. D.*, I, 13. *Strato — qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quæ causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura.*

(2) *Seneca ap. August. de civ. D.*, VI, 10. *Ego feram Platonem aut peripateticum Stratonem? alter fecit deum sine corpore, alter sine animo. Cic. de nat. D.*, l. l. La *figura* semble correspondre à l'εἶδος ou à la μορφὴ d'Aristote. *Plut. adv. Colot.*, 14. Τελευτῶν τὸν κόσμον αὐτὸν οὐ ζῶον εἶναί φησι, τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην· ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον, εἶτα οὕτω περαίνεσθαι τῶν φυσικῶν παθῶν ἕκαστον. La correction de Tennemann, Τῷ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τὸ κατα ψυχὴν, a beaucoup de

Il est clair qu'il concevait la nature comme un principe sans conscience des choses, comme une matière qui porte en elle la faculté et le mobile de la forme, et qui est en état de produire, dans ses œuvres plus parfaites, cette forme, et avec elle l'âme et l'entendement. Ce qui put donner occasion à cette opinion, c'est ce point de doctrine d'Aristote, que la nature forme sans conscience, quoique d'après une fin; et sans doute que Straton y rattache aussi la définition de la nature dynamique donnée par Aristote, qui faisait consister les forces actives des corps dans le chaud et le froid (1). Il se montra au contraire éloigné de la mécanique atomistique. Il ne faut pas oublier, du reste, dans le jugement critique de la Physique de Straton, qu'il confirma très vraisemblablement la doctrine d'Aristote sur l'éternité du mouvement; et que, lorsqu'il dérivait la nature de la matière, il considérait celle-ci comme déjà en mouvement, et comme ayant une certaine forme dans le mouvement. La nature purement matérielle, comme fondement de toutes choses, n'existe pour lui que dans la représentation.

C'est une chose remarquable, que Straton s'écarta aussi des péripatéticiens qui l'avaient précédé, en ce qu'il s'occupa peu de la physique, et négligea en général la connaissance historique (2). Il paraît qu'il dirigea principalement

---

vraisemblance. Cependant le changement n'est pas nécessaire, si l'on attribue à Plutarque une plus libre interprétation de la doctrine de Straton.

(1) *Plut. de primo frig.* 9; *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, III, 33; *Stob. ecl.*, p. 298; *Simpl. phys.*, fol. 163 b. La réduction des forces à la ποιότης et au πνευματικὸν le rapproche de la physique des stoïciens. Cf. *Plut. de plac. phil.*, V, 4.

(2) Voy. le Catalogue de ses ouvrages. *Diog. L.*, VII, 58-60. Deux de ces ouvrages seulement paraissent entrer dans des détails de l'expérience. Il n'y a absolument rien pour l'histoire de la philosophie.

son attention sur les principes concernant l'étude de la nature ; aussi semble-t-il qu'avec lui tarit une source féconde de recherches pour l'école péripatétique. Le temps où vécurent Straton et ses successeurs n'était pas en général propice aux connaissances expérimentales. Après que les premiers péripatéticiens eurent examiné le parti que la science peut tirer de l'expérience, le zèle se ralentit dans ce genre de travaux ; on crut avoir atteint la perfection à cet égard ; on se contenta des résultats. Mais sous les successeurs de Straton, *Lycon*, *Ariston* de Ceos, *Critolaüs*, et d'autres, l'école péripatétique semble avoir pris encore une autre direction. On nous dit que ces philosophes ne firent que de revêtir des lieux communs des ornemens de la rhétorique (1), et nous ne savons autre chose de leurs doctrines, si ce n'est qu'elles se rapportaient à la morale, qu'ils ne pouvaient pas, eux non plus, entendre absolument dans le même sens qu'Aristote (2). Il ne faut pas s'étonner que l'école péripatétique fût alors devenue très insignifiante, et qu'après Straton elle n'ait trouvé que peu de partisans, puisque le caractère de l'Ethique d'Aristote n'a jamais exercé une grande influence.

---

(1) *Strab.*, XIII, p. 124.
(2) *Cic. de fin.*, V, 5.

LIVRE DIXIÈME.

HISTOIRE DES ÉCOLES SOCRATIQUES. — QUATRIÈME DIVISION. — LES SCEPTIQUES ET ÉPICURE.

CHAPITRE PREMIER.

LES SCEPTIQUES.

Avant d'examiner ce qui, dans la marche naturelle du développement de la philosophie grecque, résulta directement de la doctrine d'Aristote, nous jetterons un coup d'œil sur quelques phénomènes philosophiques accessoires. Nous rencontrons au milieu de cette période un grand nombre de phénomènes isolés, que nous ne pouvons attribuer, pour la plupart du moins, qu'à une dégénération de la philosophie. C'est en cela que cette période de la science, devenue plus mûre, se distingue des temps précédens où l'activité philosophique avait le caractère de la jeunesse. Il paraît que l'humanité ne peut se développer sans ces oppositions, sans cet antagonisme dans son activité même ; elle vit dans une guerre perpétuelle, tantôt plus, tantôt moins évidente, et ne peut se passer d'un objet de combat. Il n'y a d'autre différence entre l'âge mûr et celui de la jeunesse, qu'en ce que, dans ce dernier, le bien et le mal sont plus mélangés, et se trouvent à côté l'un de l'autre dans les phénomènes particuliers sans qu'on les discerne clairement, tandis que dans l'âge mûr le mal se montre avec plus de conscience, et semble revêtu d'un caractère fixe et déterminé, en sorte qu'il se laisse plus facilement séparer du bien. Jusqu'à présent, le bien n'a eu dans aucun temps assez de puissance pour empêcher le mal de croître à côté de lui,

A la vérité, si nous pouvions admettre que la science ne se développe qu'en elle-même, sans être ni favorisée, ni contrariée par ce qui se passe hors d'elle dans la vie des passions et des affaires, nous pourrions à peine comprendre comment de vieilles erreurs, qui semblaient depuis long-temps réfutées par un développement plus énergique de la science, peuvent tout-à-coup se réveiller avec plus de force, et gagner non seulement les retardataires de la civilisation de leur siècle, mais encore des masses d'hommes, tirant quelquefois même une force nouvelle de la civilisation de l'époque. Mais nous savons que les passions des hommes exercent la plus grande influence sur leurs pensées. Où est leur cœur, là est leur trésor, c'est là qu'ils le cherchent, qu'ils le trouvent ou qu'ils croient le trouver. Il ne faut donc pas trop nous étonner, en voyant, dans les temps postérieurs à Aristote, apparaître et s'accréditer de nouveau des erreurs très analogues à ces tentatives des sophistes, que Socrate et les véritables socratiques avaient déjà combattus avec tant de force.

Quel était, en effet, le caractère de cette époque? Déjà Aristote avait vu la chute de la liberté grecque; cependant s'il s'était montré favorable à la royauté, c'est qu'elle s'était annoncée comme grecque et qu'elle respectait les lois. Aussi ne fut-il témoin des troubles qui naissent d'une domination fondée sur la force des armes, que dans les dernières années de sa vie. Les hommes dont nous allons parler avaient au contraire grandi pendant ces temps de guerre, où se préparait et s'accomplissait le renversement de tout gouvernement légitime et national en Grèce; dans ces temps où tout se décidait ordinairement par la force des armes, où le meurtre, l'artifice et la fraude étaient regardés comme des moyens licites et ordinaires pour s'élever ou se maintenir au pouvoir; où enfin la propriété était d'autant plus incertaine, plus chancelante, que la fortune était plus considérable. Or, quand on sait que la meilleure partie des

mœurs grecques avaient leurs racines dans la vie politique, on doit alors s'attendre à une décadence de mœurs qui pénètre presque toute la nation grecque, qui efface l'antique caractère civique dont il ne restait de traces que dans quelques recoins isolés, et, pour ainsi dire, cachés, et qui enfin ébranle jusqu'à la vie domestique. Ce ne fut en effet qu'avec le temps que l'on parvint à reconnaître que, quand la vertu n'a plus d'empire dans la vie publique, on peut cependant encore vivre tranquille au sein de la famille et dans la vie privée. Pour bien comprendre le caractère de cette époque, il faut encore faire attention à deux choses : au mélange opéré par la domination macédonienne entre les Grecs et les demi-barbares du Nord, et plus tard les Orientaux amollis; mélange qui donna au caractère grec, d'une part, une férocité et une cruauté qui lui étaient restées étrangères jusqu'alors, du moins quant au degré; et d'autre part, un esprit mixte de liberté et de servilisme qui, suivant des idées antiques, devait nécessairement porter atteinte au respect du droit de l'humanité. Il faut ajouter à cela l'établissement de la tyrannie dans la Grèce proprement dite, et la puissance qu'acquirent les farouches et rapaces Etoliens. L'autre circonstance qu'il faut remarquer, c'est le raffinement des arts de la vie, qui se tournèrent dès lors, de plus en plus, vers les jouissances du luxe. Cette époque est riche en inventions, tant dans les arts mécaniques que dans les ouvrages qui servent à la commodité, à l'ornement et au plaisir de la vie. La propriété étant incertaine, que pouvait-on faire de mieux, en effet, si ce n'est de jouir des richesses qu'on possédait? Les moyens ne manquaient pas; déjà les temps antérieurs les avaient préparés. C'est alors que les plaisirs de la table furent portés à l'excès du raffinement, que les cuisiniers devinrent chers, les courtisanes célèbres, et qu'il y eut aussi des bouffons pour l'amusement des rois. L'art n'avait plus de chefs-d'œuvre pour célébrer les fêtes religieuses et nationales,

plus de productions spirituelles et piquantes pour faire sentir au peuple sa propre inconstance ou les faiblesses de ses maîtres et de ses favoris; plus souple, plus complaisant, il se prêtait au plaisir et à l'amusement des riches et des puissans. La nouvelle comédie (1), qui caractérise le génie artistique du temps, n'était pas destinée, comme l'ancienne, à exciter dans l'âme du spectateur le rire et la honte tout à la fois sur ses propres faiblesses, mais à l'amusement et au délassement d'hommes plus délicats, qui, à la vérité, n'aimaient ni à entendre, ni à voir les faiblesses humaines, mais qui n'étaient pourtant point fâchés de les deviner. La philosophie devait aussi prendre un ton en rapport avec cet état de choses, soit en s'y opposant, soit en s'y conformant au mépris de sa propre dignité.

Nous insisterons plus particulièrement sur quelques traits historiques relativement à Athènes, qui, quoiqu'alors sans importance politique, était néanmoins encore à cette époque le siége principal de la philosophie. Athènes était presque entièrement soumise au pouvoir des armes étrangères, qui ne lui laissaient que l'apparence de la liberté. Après la mort d'Alexandre, elle fit à la vérité une tentative faible et inopportune pour se soustraire par l'or de la Macédoine à la domination de cette puissance; mais la guerre lamique détruisit pour toujours la liberté d'Athènes, ou du moins son importance politique. Athènes fut alors réduite à souffrir ce qu'il y a de plus honteux pour une nation. Tout le pouvoir était dans les mains de la garnison macédonienne à Munychia; les citoyens pauvres, c'est-à-dire plus de la moitié de la population d'Athènes, furent exilés; et l'on établit une espèce de gouvernement aristocratique qui, quoiqu'ayant à sa tête un homme tel que Phocion, était cependant si insignifiant

(1) Aristote en parle déjà dans ce sens, *Eth. Nic.*, IV, 14.

que Xénocrate, auquel on offrit le droit de bourgeoisie d'Athènes, le refusa comme ignominieux (1). L'état des choses devint encore pire, lorsque, après la mort d'Antipater, les exilés revinrent et établirent une démocratie apparente, à la place de l'aristocratie qui n'avait été non plus qu'apparente (2).

Démétrius de Phalère, philosophe péripatéticien, homme savant, qui avait été auparavant du parti de Phocion, régnait alors soutenu par la puissance de Cassandre. Nous ne nierons pas qu'il fît du bien à la ville d'Athènes; mais son gouvernement fut sans dignité ainsi que son éloquence; le peuple d'Athènes s'accoutuma sous son règne à flatter sans pudeur ses chefs; le théâtre, ne servant qu'à l'amusement des Athéniens, tomba dans la dégradation; la magnificence des anciens monumens d'architecture parut à Démétrius une prodigalité et une dépense inutile, tandis qu'il dépensait lui-même des sommes énormes en festins somptueux, et que, par toutes sortes d'appâts, il excitait le vice à se montrer dans toute sa nudité et avec toute son impudence (3). L'exemple d'un tel homme devait avoir l'influence la plus pernicieuse sur les mœurs des Athéniens, secondé qu'il était à la fois par l'éclat du pouvoir et par celui d'une éloquence fondée sur la philosophie et sur la science. Sans doute cependant

---

(1) *Plut.*, *v. Phoc.*, 29. Zénon et Cléante ne voulurent point non plus devenir citoyens d'Athènes; mais la cause du refus qu'on leur attribue est différente de celle du refus de Xénocrate. *Plut. de Stoic. rep.*, 4.

(2) Le gouvernement reçut du moins une forme plus démocratique, puisque la fortune qu'un citoyen devait posséder pour pouvoir participer à l'administration de l'Etat fut diminuée de la moitié de ce qui était exigé auparavant.

(3) *Athen.*, XII, 60, p. 542. Comp. *H. Dohrn commentatio historica de vita et rebus Demetrii Phalerei peripatetici. Kiliæ*, 1825. 4.

que les mœurs des Athéniens étaient déjà tellement corrompues que l'influence pernicieuse que put exercer l'exemple de Démétrius se réduit à peu de chose. On voit, par ce qui arriva immédiatement après la fuite de Démétrius, jusqu'où allait cette corruption morale. Un autre Démétrius, surnommé le Preneur-de-villes, se fixa pour quelque temps à Athènes, alors célèbre par le raffinement de ses plaisirs, par son esprit de flatterie et par la galanterie de ses femmes. Il fut accueilli à Athènes par cette fameuse chanson, nommée Ityphallus, expression d'impiété et d'athéisme la plus nette et la plus impudente : « Les autres dieux sont loin d'ici, ou n'ont point d'oreilles, ou n'existent pas, ou ne se soucient point de nous ; mais quant à toi, nous te voyons, tu n'es ni un dieu de bois, ni un dieu de pierre, mais un véritable dieu. » Pour le flatter, on viola les usages sacrés des mystères, et l'on changea deux fois, par une subtilité ridicule, les noms des mois pour sauver l'apparence d'un ancien usage. Le temple de Minerve fut alors souillé par les débauches les plus honteuses, et non content de traiter Démétrius en dieu, on éleva des temples et des autels à ses maîtresses et à ses favoris. Telle était la bassesse des Athéniens, qu'à la fin même, ce Démétrius, si frivole et si voluptueux, en fut dégoûté. Il disait qu'à cette époque il n'y avait pas un seul Athénien d'une âme forte et noble (1). On ne peut rien dire pour justifier les Athéniens d'une pareille conduite, si ce n'est que d'autres villes, comme Sicyone et Argos, flattèrent Démétrius d'une manière analogue. Du reste, Démétrius ne semble pas avoir été favorable aux philosophes ; il paraît, au contraire, que ce fut à l'époque de sa domination à Athènes que fut portée la loi qui restreignait le libre enseignement des philosophes, loi qui détermina la plupart d'entre eux à quitter Athènes (2).

(1) *Athen.*, VI, 62, 63, p. 253 ; *Plut.*, *v. Demetr.*, 26.
(2) *Diog. L.*, V, 38 ; *Athen.*, XIII, 92, p. 610 ; *Pollux*, IX,

Cependant elle ne resta en vigueur qu'un an ; les mœurs du temps, qui exigeaient non seulement des jouissances, mais aussi une culture plus délicate, portaient à s'occuper de littérature et de science. L'histoire d'Athènes devient dès lors de plus en plus compliquée. Des démagogues furieux, presque insensés, flatteurs de Démétrius, comme Stratoclès, ou des tyrans, comme Locharès, dominèrent tour à tour à Athènes, suivant que les armées de Démétrius ou celles de Cassandre étaient victorieuses en Grèce. Dès lors il n'y eut plus que trois choses qui soutinrent Athènes et qui retardèrent encore pour quelque temps sa ruine complète ; ce fut d'abord le brillant souvenir de son ancienne gloire, souvenir qui valut encore une fois aux Athéniens l'honneur de donner aux armées de la Grèce un généralissime dans la guerre contre les Gaulois, qui les empêcha de prendre part à la ligue achéenne, enfin qui inspira même aux généraux romains du respect et de la pitié. La seconde chose fut l'art, qu'aucune autre ville du monde ne possédait au même degré qu'Athènes, de procurer les jouissances les plus raffinées, et de satisfaire les goûts les plus délicats, ce qui attira et retint à Athènes une foule d'étrangers ; et enfin, la troisième,

---

42. Il n'est pas probable que Démétrius de Phalère ait porté cette loi, car il était ami des philosophes et disciple de Théophraste, qui fut chassé d'Athènes en vertu de cette loi ; du reste, Théophraste est le seul philosophe qui soit dit nominativement avoir été banni par cette loi. Il est donc probable que le temps où elle fut portée tombe après l'olympiade 116, 2, époque où Xénocrate mourut à Athènes, et avant l'olympiade 118, 3, époque où Épicure commença à enseigner dans la même ville. Si l'on admet qu'elle fut exécutée par Démétrius Polyorcète, elle doit tomber alors dans l'olympiade 118, 2 : c'est ce qui est d'autant plus vraisemblable, que si elle fut portée à cette époque, elle put avoir été dirigée en même temps contre les amis de Démétrius de Phalère.

les écoles philosophiques dont cette ville était le siége. Ces deux derniers points n'en font proprement qu'un, car les plaisirs délicats ont beaucoup d'affinité avec la culture scientifique. Athènes fut aussi à cette époque le siége principal du libre développement intellectuel; car ce qui se faisait de science et d'arts à Alexandrie et dans quelques autres endroits, a plutôt le caractère d'une érudition lourde et même pédantesque, tandis que les travaux scientifiques et littéraires d'Athènes étaient fondés sur les besoins du temps. Mais les travaux de cette époque prennent des directions opposées, comme il arrive toujours lorsque la vigueur de l'esprit n'est pas encore perdue, mais qu'au contraire il y a encore de la confiance en soi-même, et de la force dans l'ensemble des travaux. Les uns essayèrent de s'opposer à la corruption du temps et à puiser du moins quelques consolations dans la résignation ou dans le recueillement en eux-mêmes; de ce nombre sont, comme nous le verrons plus tard, les stoïciens. Les autres se livrèrent au penchant pour les plaisirs; telle fut la nouvelle comédie, qui cherchait à plaire, particulièrement par des représentations indécentes et des jeux d'esprit. Les femmes galantes avaient beaucoup de relations avec les écrivains comiques; elles devaient attirer leurs amans par leur esprit et leur goût. Or, cet esprit délié et frivole, elles le puisaient dans la comédie nouvelle, dans la culture scientifique du temps; et puisque celle-ci était intimement liée à la philosophie, elles le tiraient aussi de la philosophie elle-même (1). On voit, par l'exemple de ces courtisanes, et par le fait que la plupart

---

(1) Nous connaissons plusieurs courtisanes qui se livraient à la philosophie : par exemple, Nicarète de Mégare, qui entendit Stilpon; Léontion et plusieurs autres, qui fréquentaient les jardins d'Épicure : quant aux auditrices de Platon, nous en avons déjà parlé plus haut. Ce que nous venons de dire est confirmé en général par *Athen.*, XIII, 47, p. 583.

des hommes d'état, à moins d'avoir passé toute leur vie dans les camps, se formaient aux écoles des philosophes, comment alors la philosophie était devenue un besoin pour les gens bien élevés. Les philosophes étaient alors considérés comme les meilleurs orateurs, et ordinairement employés pour cette raison, par les Athéniens, aux ambassades et à d'autres affaires (1). Il était donc naturel qu'on s'efforçât de rendre la philosophie agréable aux gens du monde, on y réussit de plusieurs manières. Un tyran de Sicyone avait tant de goût pour les disputes philosophiques, qu'en oubliant tout le danger, il se mêla aux philosophes sur la place publique, où il fut tué par leurs disciples (2).

Tels étaient les rapports extérieurs qui depuis eurent une influence en partie pernicieuse sur la philosophie. Mais le développement antérieur de la science contenait déjà plusieurs principes des fausses directions philosophiques qui se manifestèrent dans la suite. Nous pouvons dire de Platon et d'Aristote, qu'ils tâchèrent, à la vérité, de tenir compte de tous les élémens de la philosophie grecque antérieure, mais qu'ils s'opposèrent à la corruption sophistique, sans pouvoir cependant la vaincre entièrement. Les petites écoles socratiques secondaires entretinrent encore un certain esprit de querelle sophistique, une manière de voir étroite et minutieuse dans la vie et dans la science; et il ne manquait qu'une occasion favorable pour que ces restes d'une culture d'esprit basse et étroite gagnassent plus de terrain. L'école cyrénaïque favorisait le penchant au plai-

(1) Les exemples ne sont pas difficiles à trouver : je citerai seulement l'ambassade des trois philosophes à Rome, au sujet du pillage d'Oropus ; l'ambassade de Xénocrate auprès d'Antipater, après la guerre lamique, et le rôle que jouèrent, dans la guerre avec Mithridate, les péripatéticiens Athénion ou Aristion, et Appellicon.

(2) *Plut., v. Arat.*, 3.

sir et à l'égoïsme; les cyniques enseignaient le mépris des mœurs et de la vie sociale; les mégariques se livraient à des disputes assez vaines, ainsi que d'autres philosophes grecs, cités çà et là sous le nom de dialecticiens, qui entretenaient le goût des Grecs pour les questions subtiles et pour les solutions ingénieuses. Aussi voyons-nous que Démocrite avait ses adhérens, qui propagèrent la doctrine des atomes, l'athéisme, l'amour des plaisirs et le doute universel. C'est de tous ces élémens divers que se formèrent les doctrines antiphilosophiques de cette époque.

La première secte de cette espèce fut celle des premiers sceptiques. Le chef de cette école est *Pyrrhon* d'Elis, dont la vie et les opinions ne nous sont que très peu connues. Il passe pour avoir été pauvre, et pour s'être occupé d'abord de la peinture; plus tard, nous le trouvons dans l'armée d'Alexandre, avec lequel il alla jusqu'aux Indes (1). De retour en Grèce, il embrassa la vie de philosophe, et établit probablement son école à Elis (2). On nous cite particulièrement deux sources de sa doctrine; les dialecticiens, qui tenaient beaucoup de l'école mégarique, et Démocrite. Parmi les premiers, un certain Dryson ou Bryson passe pour avoir été son maître (3). Le dialecticien Philon paraît aussi avoir été une de ses connaissances intimes (4). Son disciple Timon fait l'éloge de sa force invincible dans les combats dialectiques (5). Mais Pyrrhon ne citait nul philosophe autant que Démocrite; c'est par ses écrits qu'il

---

(1) *Diog. L.*, IX, 61, 62; *Aristocles ap. Euseb. pr. ev.*, XIV, 18.

(2) *Diog. L.*, IX, 64, 69, 109. Il continua sans doute l'école de Phédon.

(3) *Diog. L.*, IX, 61; *Suid.*, s. v. Πύῤῥων; s. v. Σωκράτης. Dans ce passage, on compte aussi Ménédème parmi ses maîtres.

(4) *Diog. L.*, IX, 67.

(5) *Aristocl.*, l. l.

fut initié à la philosophie, et c'est à la manière de Démocrite qu'il dut philosopher avec Anaxarque d'Abdère, son frère d'armes dans les campagnes d'Alexandre, et qui s'attacha particulièrement à la doctrine sur le bonheur et au côté sceptique de la philosophie de Démocrite (1). Il put aussi trouver un exemple digne d'être imité dans la parfaite résignation des gymnosophistes de l'Inde (2); et si son école professait la philosophie de Socrate (3), il paraît qu'elle prenait pour terme de ses travaux la véritable sagesse pratique de Socrate, qui n'avait point eu la prétention de savoir quelque chose. Les traits qu'on nous rapporte de la vie de Pyrrhon, quoique très exagérés, nous paraissent cependant prouver que ce philosophe tâcha de rester indépendant de tout ce qui tient des rapports de la vie extérieure (4).

Comme Pyrrhon n'a point laissé d'ouvrages sur sa Philosophie (5); nous ne pouvons juger de sa doctrine que d'après les récits des autres. Le témoignage le plus digne de foi et le plus étendu sur les opinions de Pyrrhon, est celui de *Timon* de Phliunte. Celui-ci passe pour avoir été dans sa jeunesse danseur de théâtre; il se livra plus tard à la philosophie, qu'il cultiva d'abord sous Stilpon, à Mégare, ensuite sous Pyrrhon, à Elis (6), dont l'inébran-

---

(1) *Aristocl.*, l. l; *Diog. L.*, IX, 61, 62; *Numenius ap. Euseb., præp. ev.*, XIV, 6.

(2) *Diog. L.*, IX, 61, 63.

(3) *Cic. de orat.*, III, 17.

(4) Comp. *Plut. de prof. in virt.*, 11; *Aristocl.*, l. l.; *Diog. L.*, IX, 62, 66, 68.

(5) *Diog. L. procem.*, 16; IX, 102; *Aristocl.*, l. l. Il passe pour n'avoir écrit qu'un seul poème, dédié à Alexandre, qui l'en récompensa richement. *Sext. Emp. adv. math.*, I, 282; cf. *Plut. de Alex. fort.*, I, 10.

(6) *Diog. L.*, IX, 109; *Aristocl.*, l. l.

lable fermeté excita son admiration (1); aussi l'antiquité ne le regarde-t-elle que comme l'interprète des doctrines de Pyrrhon (2). Mais il paraît aussi s'être adonné à la médecine, comme beaucoup des anciens sceptiques (3). Après avoir gagné de l'argent à Chalcédon, comme sophiste, il abandonna la philosophie, alla à Athènes vivre joyeusement, et y parvint à un âge très avancé (4). Il laissa beaucoup d'écrits, quelques uns en prose, la plupart des poèmes de différens genres, comédies, tragédies et autres (5). Parmi ses poésies, ses Silles sont particulièrement célèbres; aussi lui ont-ils valu le surnom de Sillographe; il y attaque et cherche à réfuter les anciens et les nouveaux philosophes. On trouve aussi son scepticisme dans d'autres de ses poésies. Après sa mort, il y eut encore des sceptiques, il est vrai, mais il ne paraît avoir existé aucune école déterminée de scepticisme (6); la nouvelle académie affaiblit probablement cette doctrine.

La direction de la philosophie sceptique se manifeste dans le but que Timon assignait à toutes les recherches philosophiques; c'est un but pratique : la philosophie doit nous conduire au bonheur. C'est pourquoi Pyrrhon est mis dans la même catégorie que d'autres socratiques, qui n'avaient en vue que la vie morale, et n'admettaient comme but de la raison que la vertu (7); car la vertu et

---

(1) *Diog. L.*, IX, 65.

(2) *Sext. Emp. adv. math.*, I, 53. Ὁ προφήτης τῶν Πύῤῥωνο λόγων.

(3) *Diog. L.*, IX, 109.

(4) *Diog. L.*, IX, 110, 112; *Athen.*, X, p. 438.

(5) *Diog. L.*, IX, 110.

(6) C'est ainsi qu'on peut concilier à ce sujet les traditions, dont les unes disent que Timon ne laissa point de disciples, tandis que d'autres nous donnent une liste de sceptiques qui vinrent successivement après lui.

(7) *Cic. de offic.*, I, 2; *De fin.*, III, 3, 4; IV, 16. *Pyrrho*—

le bonheur sont précisément une même chose. Il est évident que le but tenait essentiellement à la doctrine des sceptiques, puisque Timon en fait la base de sa division de la philosophie. Il dit, en effet, que celui qui veut vivre heureusement doit faire attention à trois choses : d'abord à la nature des choses, ensuite à leurs rapports avec nous, et enfin aux conséquences sensibles de ces rapports (1).

Le scepticisme est constitué par la réponse à la première question ; car les sceptiques tâchèrent de faire voir que toutes les choses sont indifférentes par rapport au vrai ou au faux, qu'elles sont incertaines et ne sont point soumises à notre jugement. Ils enseignaient de plus, que nous n'apprenons rien de vrai au sujet des choses, ni par les sens, ni par l'opinion (2). Pyrrhon trouva qu'on ne peut dire d'une chose qu'elle est plutôt d'une manière que d'une autre, que les contraires peuvent s'affirmer également (3). Nul doute que telles ne fussent les opinions des premiers sceptiques ; mais il est plus difficile de déterminer les raisons pour lesquelles ils rejettent toute connaissance. Il paraît, à la vérité, que les disputes des différentes écoles philosophiques qui existaient alors eurent une grande influence sur eux, et que, profitant de l'habi-

---

qui virtute constituta nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat.

(1) *Aristocl. ap. Eus. pr. ev.*, XIV, 18. Ὁ μαθήτης Πύῤῥωνος Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δὲ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δέ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι.

(2) Aristoclès continue ainsi : Τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν (*sc.* τὸν Πύῤῥωνα?) ἀποφαίνειν ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνέγκριτα· διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.

(3) *Diog. L.*, IX, 61. Οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον. *Ib.*, 107. Καὶ Αἰνεσίδημος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Πυῤῥωνείων οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.

leté dialectique qu'ils avaient acquise dans l'école mégarique, ils purent bien se servir des argumens des doctrines opposées, pour les détruire réciproquement les unes par les autres. Ils paraissent s'être particulièrement occupés, conformément à leur tendance pratique, des doctrines morales; mais ils n'arrivèrent par là qu'à ce résultat sophistique, que rien n'est ni beau ni laid, ni juste ni injuste, mais que toute chose n'est jugée par les hommes que d'après leur position et leurs habitudes (1); et, comme les sophistes, ils ne paraissent avoir donné d'autres preuves de cette thèse que les différentes opinions des hommes à l'égard de ce qui est ou non conforme à la morale (2). On voit donc que le but moral qu'ils donnaient à leur doctrine ne peut pas aboutir à un résultat général quelconque de la raison, mais qu'il est dépourvu de toute vérité générale, ce qui laisse à l'inclination individuelle de chacun la plus grande latitude possible. Mais, pour établir leur scepticisme, ils ne se contentaient pas de prouver l'incertitude des idées; leur doute s'étendait à toute la science: ce doute fut vraisemblablement très favorisé par l'incertitude scientifique de la philosophie scholastique d'alors. Cependant les écrivains postérieurs qui nous transmettent la philosophie de ce temps, ne citent que rarement les doctrines des premiers sceptiques; on ne peut dire avec certitude que très peu de chose sur la manière dont Pyrrhon et Timon procédèrent contre les dogmatiques. Timon paraît avoir combattu la doctrine d'Aristote sur le mouvement dans le temps d'une manière analogue

---

(1) *Diog. L.*, IX, 61. Οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλὸν οὔτε αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτε ἄδικον· καὶ ὁμοιως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρωπους πραττειν. *Sext. Emp.*, XI, 140. Ὅτι οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει οὔτε κακόν, ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται, κατὰ τὸν Τίμωνα. *Suid.*, s. v. Πύῤῥων.

(2) *Diog. L.*, IX, 82, 83, 101.

à celle dont les Mégariques et Zénon d'Elée avaient déjà combattu la même doctrine (1). La question que posa Timon, savoir, s'il est permis d'admettre hypothétiquement quelque chose (2), semble aussi avoir eu pour but de combattre la méthode d'Aristote de fonder la science sur la démonstration ; car il regardait, à ce qu'il semble, tous les axiomes dont une preuve peut partir comme des suppositions. Mais déjà les premiers sceptiques trouvèrent sans doute leur meilleure arme contre le dogmatisme, dans l'opposition qui existe entre le phénomène sensible et l'essence réelle des choses, objets de la connaissance rationnelle. Car cette opposition ressort de l'aveu de Timon, qu'à la vérité une chose lui paraissait douce, mais qu'il ne disait pourtant pas pour cela qu'elle fût douce en effet (3). Cette opposition se montre encore plus clairement dans ce que dit Timon, qu'il y a une nature éternelle du divin et du bon, par laquelle la vie de l'homme reçoit sa régularité, et que c'est là un des phénomènes auxquels il doit s'en tenir (4). Il paraît, d'après cela, que les sceptiques sentaient donc la force qui nous fait tendre à la connaissance d'une vérité au-dessus des phénomènes ; mais ils ne purent tracer de point d'appui sûr pour la recherche du supra-sensible ; c'est ce que confirment en-

(1) *Sext. Emp. adv. Math.*, VI, 66; X, 197.

(2) *Ib.*, III, 1. Τίμων ἐν τοῖς πρὸς τοὺς φυσικοὺς τοῦτο ὑπέλαβε δεῖν ἐν πρώτοις ζητεῖν· φημὶ δὲ τὸ εἰ ἐξ ὑποθέσεώς τι ληπτέον. Cf. *Diog. L.*, IX, 90, 91.

(3) *Diog. L.*, IX, 105. Τὸ μὲν ὅτι ἔστι γλυκύ, οὐ τίθημι· τὸ δὲ ὅτι φαίνεται, ὁμολογῶ.

(4) *Ap. Sext. Emp. adv. Math.*, XI, 20.

Ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι
Μῦθον ἀληθείης, ὀρθὸν ἔχων κανόνα,
Ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεί,
Ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος.

core leurs rapports avec les mégariques et avec Démocrite. Ils ne voient dans l'idée du supra-sensible que quelque chose d'inconnu; elle est pour eux un signe des bornes du néant même de notre pensée. Ils ne tiennent à cette idée que par le point de vue négatif et sceptique; pour combattre des doctrines qui s'étendaient alors de plus en plus, doctrines qui cherchaient la vérité de la science dans la perception sensible et dans l'expérience qui en résulte. Leur manière de voir représente donc un élément qui devait résulter naturellement de leur époque.

C'est une question déjà fréquemment soulevée, mais qui ne peut pas être décidée avec une parfaite certitude, que celle de savoir si les dix tropes du discours (τρόποι) ou lieux communs(τόποι), qui sont attribués aux anciens sceptiques (1), sont de Pyrrhon et de Timon, ou d'Énésidème, sceptique plus récent. Cependant, puisqu'on observe que les premiers sceptiques s'en servaient ordinairement, on peut présumer que, quand même ils n'auraient pas dressé une table précise de ces tropes, du moins ce qu'il y en a d'essentiel leur appartient. Aussi ne sont-ils pas développés avec trop d'art; ils sont, au contraire, tout-à-fait conformes à la direction qu'il faut attribuer au scepticisme de ce temps; car ils sont presque exclusivement dirigés contre la vérité de la représentation sensible. C'est ainsi que les sceptiques se réfèrent, pour confirmer leur opinion, qu'on ne peut connaître la vérité, à la différence des sensations des différens animaux. Les hommes, continuent-ils, ne sentent pas tous non plus de la même manière, et les choses se présentent différemment aux différens sens; suivant que les qualités du corps et de l'âme changent, les objets se présentent

(1) *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, I, 36 *s.*; *Diog. L.*, IX, 79 *s.*; *Aristocl.*, l. l. On leur donne aussi le nom λόγοι.

aussi d'une manière variable, de même que des rapports des différens objets à nous résultent des phénomènes différens. D'ailleurs les objets se mêlent constamment avec tout ce qui les environne, et il est par conséquent impossible de saisir les objets tels qu'ils sont en eux-mêmes. Si le sentiment d'une chose est intense, nous lui trouvons des qualités toutes différentes de celles qu'elle paraît avoir lorsque ce sentiment est faible; si quelque chose nous apparaît rarement, notre attention et notre jugement sont tout autres que si cette chose se présentait fréquemment; enfin tout ne nous apparaît que par rapport à nous-même ou à d'autres, comme il apparaît, et nous ne pouvons rien conclure de l'apparence d'une chose à ce qu'elle est en elle-même. Tous ces tropes n'ont pour but que de combattre la vérité de la représentation sensible; *un seul* principe sceptique d'une autre valeur s'y rattache: il est pris de la diversité des opinions, des mœurs et des usages des hommes, qui se contredisent indirectement ou directement les uns et les autres; il se rapporte particulièrement à la morale, mais il est employé aussi contre les doctrines mystiques et philosophiques (1), et les opinions des philosophes sur le supra-sensible y sont aussi combattues. Mais les sceptiques semblent presque s'être bornés à faire voir qu'on peut opposer à chaque doctrine une autre doctrine contraire. Cette contradiction des opinions, disent-ils, prouve qu'on ne peut rien savoir du supra-sensible.

Or, si telle est la réponse à la première question, la réponse à la seconde en découle presque d'elle-même. Car si nous ne savons rien des choses, il nous faut suspendre notre jugement, il faut nous abstenir entièrement de toute assertion (ἀφασία, ἐποχή) (2). Cependant cette ré-

---

(1) *Sext. Emp.*, l. l., 145 *s.*

(2) *Aristocl.*, l. l.; *Diog. L.*, IX, 61, 107. Aristoclès met l'i-

ponse offre des difficultés ; car il est question de savoir comment le précepte qu'elle renferme peut être pratiqué, car on ne pouvait pas renoncer entièrement à l'affirmation et à la négation : on ne pouvait donc pas parler exclusivement en forme de question ; les sceptiques semblaient même vouloir répondre d'une manière déterminée aux questions renfermant les principaux points de leur philosophie ; mais ils se gardaient bien de donner leur réponse sous une forme déterminée ; et, pour éviter toute explication décisive, ils avaient recours à certains artifices. Nous ne savons pas sûrement si tous ces artifices avaient déjà été mis en usage par les premiers sceptiques; mais nous savons du moins qu'ils en employèrent quelques uns, et si nous faisons attention au temps où s'opéra le premier développement du scepticisme, temps plus fertile qu'aucun autre en subtilités et en artifices du langage, nous serons alors portés à attribuer à cette époque, au moins la plupart et les plus précises des formules sceptiques. Des expressions de doute, comme : il est possible, il peut se faire, peut-être, je ne veux rien assurer, tout est incertain, pas plus de cette manière que de celle-là (οὐδὲν μᾶλλον, ὀύ μᾶλλον) se rencontrèrent d'elles-mêmes. Mais les sceptiques voulaient empêcher même que ces sortes d'expressions ne parussent affirmer quelque chose. Si donc ils disaient : je n'assure rien ; ils ajoutaient bien vite encore : pas même cela que je n'assure rien (1). Quand ils enseignaient qu'à chaque argument correspond un argument contraire également fort, ils ajoutaient « à ce qu'il me paraît », ou : cette assertion même a son

dée d'ἀφασία dans la réponse à la troisième question ; mais c'est évidemment par inadvertance. Les expressions ἰσοσθένεια, ἀντίθεσις τῶν λόγων, ἀῤῥεψία, ἀοριστία, ἀκαταληψία, ont un sens analogue.

(1) *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 197 ; *Diog. L.*, IX, 74 ; *Gell.*, XI, 5.

opposée également forte (1). Quand ils se servaient de la locution : pas plus d'une manière que de l'autre, ils faisaient remarquer que cette proposition elle-même n'est pas plus telle qu'une autre (2). Quand ils disaient : tout est incertain, ils voulaient qu'on entendît, comme eux, par *est*, la formule : « *il me paraît* », habitués qu'ils étaient à employer *est* pour *il me paraît* (3). La recherche dans le choix des expressions fait suffisamment voir combien leur tendance est peu naturelle. Mais ce qui rend le plus évident ce but des sceptiques, c'est leur déclaration qu'ils ne veulent exprimer autre chose dans tout ce qu'ils disent, si ce n'est l'état de leur âme (πάθος), auquel ils devaient se conformer comme hommes, mais non comme philosophes. Ils ne pouvaient jamais témoigner que du seul fait qu'ils trouvaient au dedans d'eux, et qu'ils devaient poser comme un phénomène ; parce que les phénomènes s'imposaient à eux avec une force irrésistible (4). Ainsi le scepticisme ne se maintient sur son terrain qu'en avouant qu'on peut affirmer quelque chose avec certitude sur les faits internes, mais en se gardant bien toutefois d'avoir l'air de vouloir déterminer rien au sujet de la connaissance ou de la non-connaissance d'autrui. Ce scepticisme se rapproche en cela beaucoup des sophis-

---

(1) *Sext.*, l. l., 202 ; *Diog. L.*, IX, 76. C'est là l'ἰσοσθένεια τῶν λόγων. *Diog. L.*, IX, 101.

(2) *Diog. L.*, l. l. ; *Sext. Emp.*, l. l., 188.

(3) *Sext. Emp. hyp.*, *Pyrrh.*, I, 187-208 ; *Diog. L.*, IX, 74-77. Le οὐ μᾶλλον, le διὰ τί ναὶ καὶ διὰ τί οὔ, l'ἀφασία, l'οὐδὲν ὁρίζω, l'ἐποχὴ et l'ἀκαταληψία sont attribués expressément à Pyrrhon et à Timon. *Diog. L.*, IX, 61, 76, 107 ; *Aristocl.*, l. l.

(4) *Timon. ap. Diog. L.*, IX, 105 ; *Ib.*, 103 ; *Timon. ap. Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 30.

Ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει, οὗπερ ἂν ἔλθῃ.

Sext. Emp. Pyrrh. hyp., I, 191, 197. Ὃ πάσχει διηγούμενος. *Ib.*, 203.

mes de Protagoras et des cyrénaïques. Mais quand les sceptiques combattaient les dogmatiques, ils ne pouvaient naturellement pas se concentrer ainsi en eux-mêmes et à l'état actuel de leur disposition intérieure.

Il nous reste encore à considérer la réponse des sceptiques à la troisième question : à celle de savoir quel est l'état de celui qui s'abstient de tout jugement sur les choses. Cette question concerne le but moral de leur doctrine. C'est en s'abstenant de tout jugement que l'on se procure le bonheur ; car l'abstention de tout jugement est naturellement suivie de la fermeté inébranlable de l'âme, qui l'accompagne comme une ombre (1). Celui qui a une fois embrassé le scepticisme vit toujours tranquille, sans inquiétude, sans agitation, dans une disposition d'esprit toujours égale, sans se soucier des terreurs de la sagesse au langage séduisant (2). La foule des hommes est subjuguée par la disposition passive (πάθος) de l'âme, par des opinions et par de vaines lois ; mais le sage ne décide sur rien, et dans son état de calme, ne regardant rien ni comme un mal ni comme un bien, il se sent libre de tous mouvemens passionnés, qui ne font que troubler le bonheur (3). C'est aussi pourquoi l'apathie, l'entière indif-

---

(1) *Diog. L.*, IX, 107. Τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον. *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, I, 29; *Aristocl.*, l. l.

(2) *Sext. Emp. adv. math.*, XI, 1. Οὕτω γὰρ ἕκαστος ἡμῶν τὴν τέλειαν καὶ σκεπτικὴν ἀπολαβὼν διάθεσιν κατὰ τὸν Τίμωνα βιῶσαι.

— — — Ῥῇστα μεθ' ἡσυχίης
Αἰεὶ ἀφροντίστως καὶ ἀκινήτως κατὰ ταὐτά,
Μὴ προσέχων δειλοῖς ἡδυλόγου σοφίης.

(3) Timon dit de Pyrrhon dans Aristoclès :

Ἀλλ' οἷον τὸν ἄτυφον ἐγὼ ἴδον ἠδ' ἀδάμαστον
Πᾶσιν, ὅσοις δαμνῶνται ἅμ' ἀῤῥήτοις τε φατοῖς τε

férence pour tout ce qui nous touche, est considérée comme un résultat du véritable scepticisme ; le sage est indifférent pour tout ce qui concerne les biens extérieurs (1). On attribue à Pyrrhon la doctrine qui porte qu'il n'y a aucune différence entre la santé et la maladie, entre la vie et la mort ; il avait entrepris la tâche difficile de se dépouiller autant que possible de la nature humaine (2). Les sceptiques avaient donc pour but dans leur morale de s'opposer aux mouvemens de l'âme, tandis que dans la science ils s'y abandonnent entièrement. C'est une contradiction choquante dans leur doctrine : aussi se voyaient-ils forcés de la modifier sous le point de vue pratique ; car ils ne pouvaient cependant pas se dissimuler qu'il est impossible d'être entièrement indifférent pour tout : c'est là une chose qui contredit la vie. Ils disaient donc que, tant qu'il est en notre pouvoir, nous ne choisissons ni ne fuyons rien ; mais ce qui n'est pas en notre pouvoir, ce qu'exige la nécessité du besoin, c'est là ce que nous ne pouvons pas fuir (3). Ils s'abandonnaient donc dans la vie pratique à l'habitude de la manière d'agir, à la nécessité d'un choix et à une décision à l'égard du bien et du mal (4), tout en déclarant que le

---

Λαῶν ἔθνεα κοῦφα, βαρυνόμεν' ἔνθα καὶ ἔνθα
Ἐκ παθέων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης.

Sext. Emp. hyp. Pyrrh., I, 27; *adv. Math.*, XI, 111 *s.*

(1) *Cic. ac.*, II, 42; *De fin.*, III, 3, 4.

(2) *Cic. de fin.*, II, 13; *Stob. serm.*, CXXI, 28; *Epictet. fragm.*, 93, *ed. Schweigh.*; *Aristocl.*, l. l. Σκωπτόμενον δ' ὑπὸ τῶν παρόντων εἰπεῖν ὡς χαλεπὸν εἴη τὸν ἄνθρωπον ἐκδῦναι.

(3) *Diog. L.*, IX, 108. Οὔτε γὰρ ταῦτα ἑλοίμεθα, ἢ ταῦτα φευξοίμεθα, ὅσα περὶ ἡμᾶς ἐστί· τὰ δὲ ὅσα περὶ ἡμᾶς οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ κατ' ἀνάγκην, οὐ δυνάμεθα φεύγειν. *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, I, 30.

(4) *Timon. ap. Sext. Emp. adv. math.*, XI, 164; *Diog. L.*, IX, 62, 105, 106.

sceptique se comporte ainsi, non comme philosophe, mais en suivant l'opinion non philosophique. Suivant sa philosophie, le sceptique ne ferait rien et ne vivrait même pas; ce n'est que forcé par la nécessité des dispositions de l'âme qu'il agit(1). C'est ainsi que les sceptiques avouent eux-mêmes que leur philosophie détruit la vie, et qu'ils constituent en état d'hostilité la philosophie et la vie. Il n'est cependant pas à craindre qu'ils en restent là. Bientôt nous les trouverons disposés à un juste accommodement entre la vie et la philosophie. Car si l'homme ne peut pas d'un seul coup dépouiller entièrement l'homme, il est cependant bon qu'il modère ses appétits, et qu'il règle l'influence de ses passions sur la vie. Aussi est-ce là ce qui leur semble devoir être comme un but de leur philosophie; ils l'expriment dans les idées de la douceur et de la modération dans les passions (μετριοπάθεια) (2). Le philosophe atteindra ce résultat moral s'il se persuade, dans tous les contre-temps, qu'il n'y a ni bien ni mal, tout autre devant endurer doublement le malheur, d'un côté, parce qu'il ne peut éviter la nécessité, d'un autre côté, parce qu'il prend encore cette nécessité pour un malheur (3). Comme c'est là une maxime générale d'action, ce qui semble par conséquent contraire au scepticisme, les sceptiques ne paraissent avoir donné aucune explication à ce sujet, à moins qu'elle ne consiste à dire que la

---

(1) *Sext. Emp. adv. Math.*, XI, 165. Κατὰ μὲν τὸν φιλόσοφον λόγον οὐ βιοῖ ὁ σκεπτικός· ἀνενέργητος γάρ ἐστιν ὅσον ἐπὶ τούτῳ· κατὰ δὲ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν δύναται τὰ μὲν αἱρεῖσθαι, τὰ δὲ φεύδδ φεύγειν.

(2) *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, I, 25. Φαμὲν δὲ ἄρχι νῦν τέλος εἶναι τοῦ σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν, καὶ ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν. *Adv. math.*, VII, 30, d'après Timon. *Diog. L.*, IX, 108. Ἄλλοι δὲ τὴν πρᾳότητα τέλος εἰπεῖν φασὶ τοὺς σκεπτικούς.

(3) *Sext. Emp. Pyrrh. Hyp.* I, 30.

fermeté d'âme et la modération dans les passions, n'apparaissent aux sceptiques que comme des phénomènes qu'ils ont trouvés, et sur lesquels ils s'expliquent historiquement (1).

Nous ne pouvons donc regarder la doctrine de Pyrrhon que comme un symptôme de la décadence scientifique qui arriva à cette époque ; c'est ce qui résulte de l'ensemble de cette doctrine, car on serait sans doute embarrassé de dire en quoi les sceptiques ont enrichi la philosophie au sujet de la recherche scientifique. Leur doute porte principalement sur la représentation sensible ; il est réellement très superficiel. Platon et Aristotèle n'avaient-ils pas déjà fait voir, d'une manière bien autrement profonde, l'inconsistance de la représentation sensible? Ce qu'ils ont dit contre la connaissance rationnelle, outre qu'il est de peu d'importance et presque purement historique, n'exprime que le désespoir où ils étaient tombés à la vue du grand nombre d'opinions et de principes contraires. Ils n'ont pas même le mérite d'avoir montré la moindre gravité dans le développement de leurs opinions et de leurs principes, à moins que les sceptiques postérieurs n'aient pas même su conserver le souvenir de ce qu'il y eut de mieux dans la doctrine de leurs anciens maîtres ; ce qui n'est pas croyable. Mais en fait, celui qui d'abord rejette les passions pour ensuite ordonner de les suivre comme la seule chose à laquelle l'esprit puisse se prendre, et qui enfin veut les maîtriser au moyen de je ne sais quoi, ne peut, à coup sûr, être un homme d'une grande pénétration. Il est facile de reconnaître le sens historique de l'ap-

---

(1) *Ib.*, 4. Ἀλλὰ κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῖν ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν περὶ ἑκάστου. C'est aussi pourquoi il est dit dans le passage cité plus haut : Φαμὲν δὲ ἄχρι νῦν κτλ. *Ib.*, 205. Φαινομένη αὐτοῖς ἀταραξία.

parition du scepticisme à cette époque. Il continue encore l'opposition entre le sensible et l'objet de la connaissance rationnelle pure; il ne veut pas s'abandonner au penchant du temps, de tout rapporter à la sphère du sensible; mais d'un autre côté, ce n'est qu'avec beaucoup de peine qu'il parvient à s'affranchir de cette inclination du siècle. Le mouvement violent auquel il se trouve livré se manifeste particulièrement en deux points : dans le mépris exagéré de tout ce qui est sensible, mépris qui le fait renoncer trop sérieusement à tous les biens de ce monde; et dans l'opposition trop franche qu'il met entre les phénomènes et la vérité rationnelle. Il crut devoir entourer cette dernière d'un abîme infranchissable, pour qu'elle ne fût pas confondue avec le phénomène. En effet, on se tient à peine de rire en comparant la manière passionnée dont le sceptique se comporte ici, avec son antipathie ordinaire contre tout sentiment passionné. Le scepticisme n'est qu'une transition à un autre développement intellectuel, et désigne l'état où, bien qu'on soit déjà persuadé que la vérité ne se rencontre pas dans les phénomènes sensibles, l'on ne peut cependant pas trouver dans la marche du développement scientifique suivie jusqu'alors, un moyen de s'élever au-dessus du sensible; car la conscience humaine apparaît trop liée à la sensibilité. Le scepticisme se place donc d'*un côté* entre Platon et Aristote, d'*un autre*, entre Epicure et les stoïciens, mais seulement comme un phénomène très passager.

CHAPITRE II.

ÉPICURE, SON ÉCOLE ET SA DOCTRINE.

Épicure naquit de parens pauvres, la 190 année de la 3e olympiade (1). On n'est pas certain du lieu de sa naissance, puisqu'on raconte que son père, Néoclès, fut du nombre des colons que les Athéniens envoyèrent, l'olympiade 107,1, à Samos; ce qui fait que quelques uns indiquent Samos comme la patrie d'Épicure, tandis que l'opinion la plus commune le fait naître à Athènes dans le dême de Gargettos (2). Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il était fils d'un citoyen d'Athènes, et qu'il fut élevé d'abord à Samos et plus tard à Téos (3). Le père d'Épicure enseignait la grammaire, et son fils passe pour l'avoir aidé dans cette profession. On raconte aussi qu'il assistait sa mère dans l'exercice de la magie (4). Il s'occupa de bonne heure de recherches philosophiques; il se vantait d'avoir commencé à philosopher dès sa douzième ou quatorzième année (5); ce qui se rapporte vraisemblablement à cette tradition, qu'ayant demandé à un professeur de grammaire, au sujet du vers d'Hésiode où il est question de la naissance du chaos, de quoi pouvait être né le chaos, il fut renvoyé aux philosophes, et qu'il désira d'être instruit par eux (6) : ce qui est bien

(1) *Diog. L.*, X, 14.

(2) *Ib.*, 1, 3; cf. *Menag. ad h. l.*; *Strab.*, XIV, 1, p. 171; cf. *Clintonis fasti Hellenici ann.* 352; *Gassendi de vita et moribus Epicuri*, I, 1.

(3) *Strab.*, l. l.

(4) *Diog. L.*, X, 3, 4.

(5) *Ib.*, 2, 14; *Suid. s. v.* Ἐπίκουρος.

(6) *Sext. Emp. adv. math.*, X, 18 *s.*; *Diog. L.*, X, 2.

d'accord avec ce qu'on raconte, qu'après avoir connu les écrits de Démocrite, il aurait quitté l'étude de la grammaire pour celle de la philosophie (1). Du reste, on lui attribue un grand nombre de maîtres de philosophie (2), qu'il n'est pas nécessaire de nommer, parce que les élémens de sa philosophie, qui furent empruntés de philosophes antérieurs, ne sont pas difficiles à découvrir, et qu'en réalité aucun de ses maîtres n'eut une grande influence sur lui. C'est dans ce sens qu'on peut être d'accord avec lui quand il prétend n'avoir eu aucun maître, mais avoir appris par lui-même la philosophie (3), quoiqu'il soit clair d'ailleurs qu'il a puisé la plus grande partie de sa doctrine dans celles de philosophes antérieurs. Du reste, la jeunesse d'Épicure paraît avoir été très agitée. Il vint dans sa dix-huitième année à Athènes, où il semble n'être resté qu'environ un an; car, lorsqu'après la mort d'Alexandre, les Athéniens furent chassés de Samos, Épicure suivit son père qui se retira à Colophon. D'après quelques uns, il y aurait déjà fondé une école (4); mais, suivant d'autres, il ne commença à enseigner la philosophie qu'à l'âge de trente-deux ans, d'abord à Mitylène, et ensuite à Lampsaque, où il demeura environ cinq ans (5). Il était dans sa trente-sixième année lorsqu'il vint à Athènes, où il fonda une école de philosophie à laquelle il présida jusqu'à sa mort, qui eut lieu dans l'olympiade 127,2 (6). Il ne se sépara d'abord pas des autres philosophes qui enseignaient à Athènes, et ne prétendit pas non plus enseigner une doctrine à lui

---

(1) *Diog. L.*, l. l.

(2) *Gassendi*, l. l., I, 4.

(3) *Diog. L.*, X, 13; *Cic. de nat. D.*, I, 26; *Sext. Emp. adv. Math.*, I, 3; *Plut. n. posse suav. v. sec. Epic.*, 18.

(4) *Diog. L.*, X, 2.

(5) *Ib.*, 14, 15; *Suid.*, l. l.

(6) *Diog. L.*, X, 2, 15; *Cic. de fato*, 9.

propre ; il s'appelait, au contraire, un disciple de Démocrite (1) ; mais lorsque sa renommée se fut accrue, il quitta les opinions d'autrui, cessa ses liaisons avec les autres philosophes, et les gymnases d'Athènes étant tous occupés, il enseigna dans la maison de campagne et le jardin qu'il possédait dans cette ville (2). Il passa là une vie avouée à la philosophie et aux plaisirs calmes, avec ses frères et ses amis. L'amitié des épicuriens a été célèbre; ils s'entre-secouraient dans les temps de misère publique, et Épicure comparait son institut philosophique à celui des pythagoriciens. Il n'est pas nécessaire, d'après lui, de rendre les biens communs, puisque le véritable ami peut se fier au véritable ami (3). Il paraît en effet qu'Épicure avait beaucoup de goût pour le commerce de l'amitié; la vie sociale entre amis de tempérament et de goûts analogues, put bien remplacer parmi ses compagnons la vie politique qui avait alors perdu son ancienne dignité. Ils purent même, dans cette société d'amis, s'élever au-dessus des principes étroits et égoïstes de leur doctrine ; mais il ne faut pas oublier non plus que des hommes d'un tempérament mou et flexible s'accordent mieux ensemble que des hommes d'un caractère fort et décidé. Que la moralité la plus sévère n'ait point régné dans les jardins d'Épicure, c'est ce qu'on peut conjecturer des maximes des épicuriens, et du grand nombre de courtisanes qui en fréquentaient aussi les jardins et s'initiaient à la nouvelle philosophie (4). On n'y était probablement pas non plus ennemi

---

(1) *Plut. adv. Col.*, 3.

(2) *Diog. L.*, X, 2, 10; *Plin. hist. nat.*, XIX, 4.

(3) *Plut. v. Demetr.*, 34; *Diog. L.*, X, 11. On dit qu'ils eurent aussi des mystères. *Diog. L.*, X, 5; *Clem. Alex. Strom.*, V, p. 575.

(4) *Ib.*, 7. On sait de la *Leontium* qu'elle composa elle-même des ouvrages philosophiques. *Cic. de nat. D.*, I, 33. Elle était courtisane, quoique, comme le prétend Gassendi, elle pût bien

d'autres plaisirs sensuels, quoique nous soyons portés à regarder comme calomnieuses beaucoup de choses qu'on a dites de la volupté effrénée du troupeau d'Épicure (1), quand d'autres au contraire vantent aussi sa grande tempérance. Ses principes, du moins, ne sont pas pour le plaisir immodéré. On n'en peut cependant pas conclure grand'chose relativement à sa vie et encore moins à celle de ses adhérens; car une morale telle que la sienne est portée à permettre beaucoup de choses comme des exceptions, ou même à les justifier par le besoin. On a aussi loué l'école d'Épicure de ce qu'elle a tenu sévèrement à sa doctrine, et qu'il n'y eut pas de divisions (2). Cela ne prouve cependant que le peu d'activité scientifique qui y régnait; aussi Épicure ne paraît-il pas avoir été très capable d'exciter cette activité, car il méprisait toutes les occupations scientifiques qui étaient hors de la sphère de sa philosophie, peu instruit qu'il était lui-même. Aussi la manière dont il enseignait n'était pas une méthode de philosopher libérale; il faisait de courts extraits de son système pour la commodité de ces disciples, et les exhortait incessamment à apprendre ces thèses par cœur (3). Il cherchait ainsi à rattacher la doctrine de son école à sa personne. L'on a conclu de là, et de quelques autres traits de son despotisme scolastique, que cet

---

avoir été plus tard aussi la femme de Métrodore, le disciple et l'ami le plus distingué d'Épicure. Quant aux autres courtisanes qui fréquentaient le jardin d'Épicure, il paraît qu'elles n'étaient admises qu'aux banquets et repas communs, suivant les mœurs du temps.

(1) Les stoïciens reprochaient à Épicure certaines maladies qui seraient résultées de son intempérance et de ses débauches. *Cic. ad div.*, VII, 26.

(2) *Numenius ap. Euseb. pr. ev.*, XIV, 5; cf. *Gassendi*, II, 5.

(3) *Cic. de fin.*, II, 6; *Diog. L.*, X, 12, 35, 83, 85.

homme, qui s'efforçait d'immortaliser sa doctrine et son nom, n'était pas sans vanité (1). Il paraît aussi que c'est par suite de cette même vanité et de son ambition, qu'il cherchait à ternir la gloire des autres philosophes, qu'i blâmait non seulement leurs doctrines mais aussi leur vie, et qu'il ne rendait pas même justice à ceux auxquels il est le plus redevable de sa doctrine (2).

Épicure composa un très grand nombre d'ouvrages ; Chrysippe seul l'a surpassé en cela, car Aristote lui-même n'a pas autant écrit qu'Épicure (3). Que des hommes savans, comme Aristote, écrivent beaucoup d'ouvrages, il n'y a rien de surprenant ; mais qu'un homme comme Épicure, qui ne possédait que des connaissances très médiocres, qui méprisait les recherches scientifiques plus profondes, et qui même n'entre pas très avant dans la critique des systèmes antérieurs, ait composé tant de livres, on est naturellement porté à croire que c'est la vanité, l'amour-propre, qui aime tant à s'entendre lui-même, qui a dicté ces ouvrages. C'est ce qui paraît aussi confirmé par les fréquentes répétitions des mêmes pensées, répétitions qui se trouvent dans ce qui nous reste de ses opuscules. Il a contribué lui-même à la perte de ses grands ouvrages, en réduisant l'ensemble de sa philosophie à des extraits, pour la commodité de ses sectateurs. Ces extraits nous sont parvenus pour la plupart ; ils ont été conservés par Diogène de Laërte, qui professe un grand respect pour Épicure. Ils consistent en trois lettres, et dans les propo-

(1) Il se vantait de l'immortalité de son nom, *Senec. ep.*, 21. Il légua son jardin à son école, sous la condition expresse d'y enseigner sa philosophie, et d'y célébrer tous les mois une fête en sa mémoire. *Diog. L.*, X, 18; *Cic. de fin.*, II, 31.

(2) *Diog. L.*, X, 7, 8; *Sext. Emp. adv. Math.*, I, 3, 4; *Ath.*, VIII, 50 p. 354; *Cic. de nat. D.*, I, 33; *Plut. adv. Colot*, 26.

(3) *Diog. L.*, I, 16; X, 6.

sitions dogmatiques principales (κύριαι δόξαι), qui furent particulièrement recommandées aux épicuriens par leur maître, comme devant être apprises par cœur. On n'a aucune raison de révoquer en doute l'authenticité de ces écrits (1). Nous n'avons que des fragmens de ses grands ouvrages (2). Épicure affectait de mépriser les ornemens du discours et de ne prétendre qu'à la clarté et à la simplicité; cependant son style n'est pas exempt d'un faux éclat (3), et manque tout-à-fait d'une transparence calme et claire. L'enchaînement de ses pensées est aussi embrouillé et prouve son manque de logique; enfin son style ne pouvait plaire qu'à ses aveugles sectateurs. Pour connaître sa doctrine, il faut nous en tenir presque exclusivement à ses ouvrages et aux fragmens de ses ouvrages, parce que le sens de cette doctrine, particulièrement de la morale, n'a pas moins été défiguré par les exagérations de ses amis que par celles de ses ennemis.

Le but qu'Épicure cherchait dans la science, se révèle très clairement dans sa définition de la philosophie; il l'appelait une activité qui procure, par des idées et des preuves, une vie heureuse (4). La pensée est ainsi dégra-

(1) Ils sont tantôt abrégés seulement, tantôt amplifiés, comme on le voit par les citations qui en sont faites. Harlès, dans son ouvrage sur *Fabr. bibl. gr.*, III, p. 597, et Buhle, dans son *Manuel sur l'histoire de la philosophie*, I, p. 425, doutent sans raison de l'authenticité des lettres.

(2) On a trouvé à Herculanum quelques fragmens peu importans de sa physique; ils ont été imprimés dans le *volum. Hercul.* Une édition plus récente en a été faite par Orelli. *Lips.*, 1818.

(3) *Diog. L.*, X, 13, 118; *Not. Is. Casaub. et Menag. ad Diog. L.*, X, 5, 121.

(4) *Sext. Emp. adv. math.*, XI, 169. Ἐπίκουρος — ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.

dée au niveau d'un moyen ; ce qui du reste est d'accord avec le mépris qu'on lui attribue généralement pour les recherches scientifiques plus approfondies, attendu qu'elles ne contribueraient en rien à rendre la vie heureuse (1). C'est pourquoi il rejeta aussi les doctrines logiques sur la forme de la science (2). Ce n'est donc que l'utilité qui, à ses yeux, fait la valeur de la science ; et toute sa philosophie se réduit par conséquent à la morale, qui doit nous enseigner comment nous pouvons parvenir à une vie heureuse. Il est vrai aussi que les épicuriens admettaient la division de la philosophie en Logique, qu'ils appelaient Canonique, en Physique et en Morale (3); mais ils réduisaient la logique à la théorie des signes de la vérité, et la rattachaient à la physique, à laquelle elle devait servir d'introduction (4). Leur physique, à son tour, n'était qu'un moyen pour la morale, et par conséquent ne peut être entendue qu'à l'aide de cette dernière : car ils enseignaient

---

(1) *Sext. Emp. adv. Math.*, I, 1. Gassendi cite d'autres passages, *lib.* VIII ; celui-ci, du reste, défend Épicure sur ce point, mais par des raisons très faibles, particulièrement par une fausse interprétation du passage de la lettre à Pythoclès. *Diog. L.*, X, 85. Καὶ τοῖς εἰς ἀσχολίας βαθυτέρας τῶν ἐγκυκλίων τινὸς ἐμπεπλεγμένοις. Au sujet de l'ἐγκύκλια, voyez *Meibom.* et *Schneider ad h. l.* Épicure exprime lui-même, dans cette lettre, son mépris pour les arts mécaniques serviles des astronomes. *Diog. L.*, X, 93. Cependant il ne méprisait sans doute pas toute la culture scientifique, mais en tant seulement qu'elle est sans utilité pour la vie humaine.

(2) *Cic. de fin.*, I, 7 ; cf. *Diog. L.*, X, 31.

(3) *Diog. L.*, X, 29.

(4) *Ib.*, 30. Τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει καὶ ἔστιν ἐν ἑνὶ τῷ ἐπιγραφομένῳ κανών. (Cf. *Ib.*, 27.) — — Εἰώθασι μέντοι τὸ κανονικὸν ὁμοῦ τῷ φυσικῷ συντάττειν. C'est pourquoi quelques uns ne comptaient que deux parties dans la doctrine d'Épicure. *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 14, 15. *Senec.*, *ep.*, 89.

que la physique seraitsuperflue, si des opinions fausses et des inventions fabuleuses au sujet de la mort, des météores et d'autres objets de cette nature, ne nous inspiraient des craintes et ne devenaient ainsi des obstacles à notre bonheur; en sorte qu'il est nécessaire d'avoir une physique vraie (1). Nous retrouverons donc bien les trois parties de la philosophie, mais leur ancien ordre n'est ici qu'apparent; car bien que les épicuriens suivissent, dans les expositions de leur doctrine, l'ordre ordinaire des trois parties de la philosophie (2), il est cependant clair que le caractère de leur physique dépend de leur morale, et que leur logique constitue bien en partie le fondement de leur physique, elle renferme aussi des suppositions qui dérivent de la physique. Or, puisque nous nous sommes proposés de présenter l'enchaînement essentiel et le sens de la doctrine des épicuriens, nous devons donc commencer par leur morale.

Morale. Épicure chercha, ainsi que les autres philosophes de son temps, le souverain bien dans le bonheur ou dans la vie heureuse (3); mais l'idée qu'il donne du bonheur est composée d'élémens pris en partie de la doctrine de Démocrite, en partie de celle d'Aristote. Il se rapproche plus de Démocrite, même des cyrénaïques, en ce qu'il regarda le plaisir comme une partie constitutive principale du bonheur, et qu'il le désigne même comme le souverain bien. Pour prouver que le plaisir constitue une partie essentielle du bonheur, il s'en refère à un fait, savoir à ce que, non seulement les hommes, mais aussi tous les animaux, tendent par nature, et sans aucune réflexion, au plaisir, et qu'ils fuient au contraire la dou-

---

(1) *Epic. ap. Diog. L.*, X, 80-82, 142, 143.

(2) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 22.

(3) *Epic. ap. Diog. L.*, X, 122, 128; *Sext. Emp. adv. Math.*, XI, 169.

leur (1). Cette preuve lui est aussi commune avec les cyrénaïques. Les hommes, suivant lui, doivent faire avec réflexion la même chose que les animaux font sans réflexion. Tout plaisir est donc un bien-être en lui-même (2); ce n'est que par rapport à quelque autre chose qu'il peut être un mal. C'est pourquoi Épicure veut que nous ne prenions pas le plaisir pour lui-même, mais seulement par rapport au bonheur de la vie, qui en résulte pour nous; car nous devons considérer aussi l'utilité des choses, et renoncer par conséquent à des plaisirs qui pourraient nous causer des peines, et choisir quelquefois au contraire des douleurs, parce qu'elles sont suivies de plaisirs plus grands (3); en quoi il est d'accord avec Aristote, puisqu'il ne veut pas, comme les cyrénaïques, que la tendance morale ait pour but le plaisir du moment, mais qu'elle ait pour but le bonheur total dans l'ensemble de la vie (4). Mais l'analogie de sa doctrine avec celle d'Arissote se montre encore plus clairement, en ce qu'il regarde le plaisir et le bonheur comme liés intimement à la vertu. Suivant lui, la vertu n'est pas, il est vrai, un bien en soi, ce que prétendait également Aristote; elle n'est un bien

---

(1) *Diog. L.*, X, 129, 137. Ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τῷ τὰ ζῶα ἅμα τῷ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου.

(2) *Epic. ap. Diog. L.*, X, 141. Οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὴν κακόν.

(3) *Epic. ib.*, 129. Καὶ ἐπεὶ πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἱρούμεθα. Ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ, πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας. Πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν· οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή· καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δέ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα· τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει.

(4) *Ib.*, 148. Τοῦ ὅλου βίου μακαριότης.

qu'en tant qu'elle nous procure du plaisir (1) ; mais cependant la vertu est inséparable du vrai plaisir, et il n'y a point de vie agréable sans vertu, ni de vertu sans une vie agréable (2). Pour la forme, l'idée du souverain bien d'Épicure semble être la même que celle d'Aristote ; mais au fond, ces deux idées se montrent essentiellement différentes, quand on fait attention à la valeur intrinsèque de leurs formules.

Cette différence devient en effet frappante, dès que l'on considère la manière dont Épicure se représente les parties constitutives du souverain bien. Elles ne consistent, pour lui, que dans les différentes espèces de plaisir. Au sujet de l'idée de plaisir et de la valeur des différentes sortes de plaisirs, il y eut plusieurs disputes entre les épicuriens et les cyrénaïques. Nous avons dit plus haut que quelques cyrénaïques estimaient le plaisir des sens supérieur au plaisir intellectuel. Épicure, au contraire, regardait le plaisir et la peine morale comme plus grands que les états corporels analogues, parce qu'il cherchait le souverain bien, non-seulement pour le moment présent, mais encore pour l'ensemble de la vie ; car la douleur et le plaisir corporels ne sont, dit-il, que pour le moment actuel; mais les états intellectuels de cette nature sont aussi pour le temps passé, présent et à venir (3). C'est pour

(1) *Epic. ap. Athen.*, XII, 67, p. 546. Τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιουτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἐατέον.

(2) *Epic ap. Diog. L.*, X, 132. Διὸ καὶ φιλοσοφίας τὸ τιμιώτερον ὑπάρχει ἡ φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσαι ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, ἄνευ τοῦ ἡδέως. *Ib.*, 138, 140; cf. *Cic. de fin.*, II, 18.

(3) *Diog. L.*, X, 137. Τὴν γοῦν σάρκα διὰ τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν· τὴν δὲ ψυχὴν καὶ διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον· οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.

cela qu'on a fait souvent l'éloge de la doctrine d'Épicure, mais un peu trop inconsidérément, car on peut opposer, à ce côté louable de sa doctrine, d'autres opinions d'Épicure et de ses sectateurs, qui ne méritent pas, à beaucoup près, le même éloge. Épicure dit, en effet : « Je ne sais comment je pourrais concevoir le bien, si j'en retranchais les plaisirs du goût ou de la jouissance de l'amour charnel, ou ceux de l'ouïe et de la vue des belles formes (1). » Métrodore, ami d'Épicure, n'eut pas honte d'avouer que la doctrine qui s'en tient à la nature ne doit avoir soin que du ventre (2). Et cet éloge du plaisir sensuel n'est point contredit ni par ce qu'Épicure dit ailleurs du plaisir de l'âme, ni par le blâme qu'il jette en d'autres endroits sur les plaisirs des sens (3). On sera convaincu de

---

(1) *Diog. L.*, X, 6. Οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω, τί νοήσω τἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν (v. χειλῶν) ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς διὰ μορφῆς. Ce passage est pris de l'ouvrage principal d'Épicure sur la morale : Περὶ τέλους. Il se trouve aussi avec d'autres dans *Athen.*, VII, 8, p. 278 ; 11, p. 280 ; XII, 67, p. 546 ; *Cic. Tusc.*, III, 18 ; *De fin.*, II, 3 ; *Plut. non posse su. v. sec. Epic.*, 6 *fin.*

(2) *Athen.*, VII, 11, p. 280. Περὶ γαστέρα γάρ, ὦ φυσιολόγε Τιμόκρατες, περὶ γαστέρα ὁ κατὰ φύσιν βαδίζων λόγος τὴν ἅπασαν ἔχει σπουδήν. *Ib.*, XII, 67, p. 546. Καὶ Ἐπίκουρος δέ φησιν· ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή.

(3) Il n'y a que quelques dogmes particuliers attribués aux épicuriens qui ne s'accordent point avec les éloges qu'Épicure faisait des plaisirs des sens, particulièrement ce qu'on prétend que les épicuriens auraient dit contre l'amour physique. *Diog. L.*, X, 118. En général, quant aux passages particuliers rapportés par *Diog. L.*, X, 117-121, il ne faut s'y rapporter qu'avec beaucoup de précaution et après une critique très circonspecte : ce dont on peut se convaincre en examinant le passage : Φίλον δὲ οὐδένα κτήσεσθαι (τὸν σοφόν) fournit ; et quant au dogme à lui attribué par le même Diog. L., συνουσίη κτλ., la forme à moitié ionienne fait présumer que c'est là une sentence de Démo-

la vérité de ce que nous venons de dire, si l'on examine ce qu'Épicure et son école entendaient par le plaisir de l'âme. Métrodore, dans son écrit destiné à faire voir que le principe du bonheur est plutôt en nous-mêmes que dans des biens extérieurs, professe que, par le bien de l'âme, il ne faut entendre autre chose que l'état sain et tranquille de la chair, avec assurance qu'un pareil état ne cessera pas à l'avenir. Épicure lui-même complète cette pensée en disant que tout plaisir de l'âme résulte de ce que la chair jouit par anticipation du plaisir (1); car ce qui distingue le plaisir intellectuel du plaisir corporel, c'est précisément, comme nous l'avons déjà dit plus haut, que dans le premier on ne jouit pas seulement du moment actuel, mais aussi du passé et de l'avenir, ce qui ne veut dire probablement autre chose, si ce n'est que le plaisir de l'esprit consiste dans le souvenir du plaisir passé et dans l'espérance certaine du sage, qu'il jouira du plaisir à l'avenir (2). S'il accordait au sage encore une autre espèce de plaisir de l'esprit, ce ne put être que le sentiment

---

crite, qui, comme tout le monde sait, rejette absolument le concubinage; car il est connu, par d'autres traditions, qu'Épicure ne faisait pas de même.

(1) *Clem. Alex. Strom.*, II, p. 417. Ὁ δὲ Ἐπίκουρος πᾶσαν χαρὰν τῆς ψυχῆς οἴεται ἐπὶ πρωτοπαθούσῃ τῇ σαρκὶ γενέσθαι· ὅ τε Μητρόδωρος ἐν τῷ περὶ τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων, ἀγαθόν, φησί, ψυχῆς τί ἄλλο ἢ τὸ σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα.

(2) Cette opposition de la doctrine d'Épicure à celle des cyrénaïques est très bien exposée dans *Athen.*, XII, 63, p. 544. Aristippe est blâmé dans ce passage : Παραπλησίως τοῖς ἀσώτοις οὔτε τὴν μνήμην τῶν γεγονυιῶν ἀπολαύσεων πρὸς αὑτὸν ἡγούμενος, οὔτε τὴν ἐλπίδα τῶν ἐσομένων. *Diog. L.*, II, 89. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονήν φασιν (οἱ Κυρηναϊκοί) ἀποτελεῖσθαι, ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ. *Ib.*, X, 22, 122. Χάρις (χαρὰ?) τῶν γεγονότων, ἀφοβία τῶν μελλόντων.

qu'il a d'être au-dessus des coups du destin, et par là aussi au-dessus des autres hommes. Mais cette espèce de plaisir du sage, ce sentiment de sa propre supériorité, se rapporte également au souvenir du passé et à l'espérance de l'avenir. Épicure put donc bien dire, après cela, qu'il vaut mieux être malheureux et être raisonnable, que d'être heureux et déraisonnable, et que le sage, lors même qu'il souffre des tourmens horribles, ne cesse pas d'être heureux (1), parce que, tourmentée de douleurs corporelles, l'âme du sage sera assez forte encore pour s'élever au-dessus de la douleur du moment, et pour tirer du plaisir, du souvenir et de l'espérance. Mais le plaisir que vante Épicure ne consiste cependant pas dans la tendance de l'âme à la vertu parfaite, mais seulement dans le plaisir corporel dont nous jouissons dans le moment présent, et auquel nous associons le souvenir du plaisir corporel passé, et l'espérance du plaisir corporel futur.

Si les cyrénaïques vantaient le plaisir du mouvement calme, Épicure n'était point non plus d'accord avec eux. Il ne rejetait pas, à la vérité, le plaisir dans le mouvement, mais il regardait cependant le plaisir dans le repos comme plus grand; celui-là est le plaisir de la chair, celui-ci le plaisir de l'esprit dans la fermeté inébranlable du sage (2). Peut-être que les doctrines de

---

(1) *Diog. L.*, IX, 118, 135. Malheureusement le passage qui doit contenir la preuve est corrompue et inintelligible; mais on voit, par *Diog. L.*, X, 22, que le souvenir du passé est regardé comme le plaisir du sage au milieu des douleurs les plus atroces.

(2) *Diog. L.*, X, 136. Διαφέρεται δὲ πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς περὶ τῆς ἡδονῆς· οἱ μὲν γὰρ τὴν καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει· ὁ δὲ ἀμφοτέραν, ψυχῆς καὶ σώματος. — — Ὁ δὲ Ἐπίκουρος ἐν τῷ περὶ αἱρέσεων οὕτω λέγει· ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ (*p.* ἐναργείᾳ) βλέπονται. Épicure admettait probablement aussi un plaisir permanent corporel; c'est ce qui paraît indiqué par l'ἀπονία

Platon et d'Aristote, qui tendent à prouver que le but ne peut pas consister dans le mouvement et dans le devenir, exercèrent-elles quelque influence sur cette opinion d'Épicure; mais son motif le plus puissant se trouve incontestablement dans son caractère. En considérant l'ensemble de la vie humaine, Épicure ne put pas se borner à la seule jouissance du moment; il se vit obligé de mettre aussi en ligne le passé et l'avenir, et par là de fixer, pour ainsi dire, le flux de la vie. C'est pourquoi, aux yeux d'Épicure, le passé n'est pas absolument passé, mais il se continue dans le souvenir. De même l'avenir n'est pas absolument nul pour nous, mais nous devons y pourvoir sans crainte dans le présent (1). Il reconnaissait donc qu'on peut quelquefois fuir le plaisir parce qu'il en résulterait des douleurs plus grandes, et qu'on ne doit pas absolument rejeter la douleur quand elle conduit au plaisir (2). C'est pourquoi il vante aussi la vertu comme un moyen nécessaire au bonheur, puisque ce n'est que par elle qu'on peut faire choix entre le plaisir nuisible et non nuisible. Car la vertu est pour lui, comme pour les socratiques, fondée sur le savoir rationnel (φρόνησις, διάνοια) (3); mais lui, il ne peut naturellement pas entendre par savoir rationnel autre chose que le calcul prudent de ce qui est utile ou nuisible (4). C'est ce qui

---

et par le σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα. Il ne peut y avoir en ce point aucune distinction précise, parce que, d'après la doctrine d'Épicure, le corporel et le spirituel se confondent.

(1) *Epic. ap. Diog. L.*, X, 127.

(2) *Ib.*, 129.

(3) *Ib.*, 132. Διὸ καὶ φιλοσοφίας τὸ τιμιώτερον ὑπάρχει ἡ φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασι ἀρεταί. *Ib.*, 144, 145.

(4) *Ib.*, 130. Τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει.

s'aperçoit plus clairement quand on approfondit davantage son idée du bonheur.

S'il posa le bonheur comme le terme de l'activité humaine, il le dut regarder aussi comme quelque chose qu'on peut atteindre. Il s'évertua donc à faire voir qu'il dépend de nous; du moins, le destin ne devrait avoir que peu d'empire sur le sage, quand même l'origine de grands biens et de grands maux en dépendrait (1). Il dut, en conséquence, mettre bien des bornes à la jouissance des plaisirs. On a vanté souvent la tempérance (2) du genre de vie qu'il recommande, et l'on a conclu de là que, bien que sa doctrine générale fût pernicieuse (3), ses préceptes particuliers étaient sévères et saints; et, en effet, il n'exige pas les jouissances les plus raffinées, pour que la vie soit heureuse; il se vante d'égaler en bonheur Jupiter même, pourvu qu'il ait seulement du pain d'orge et de l'eau; il va jusqu'à rejeter le plaisir qui exige de grandes dépenses, non à cause de lui-même, mais à cause des maux qu'il entraîne (4). Ce qui revient à une division des désirs analogue à celle qui se trouve déjà dans Platon et Aristotèle. Les désirs sont ou naturels et nécessaires, ou naturels et non nécessaires, ou bien ni naturels ni nécessaires. Les désirs naturels et nécessaires dérivent d'un besoin dont la non-satisfaction causerait de la douleur, par exemple, le désir de manger et de boire; les désirs naturels,

---

(1) *Epic. ap. Diog. L.*, X, 134. Οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης (*sc.* τῆς τύχης) πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις μὴ δίδοσθαι, ἀρχὰς μέντοι μεγαλῶν ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι. *Ib.*, 144.

(2) *Ib.*, 132. Νήφων λογισμός.

(3) *Cic. Tusc.*, III, 20; *Senec. de vita beat.*, 13, *ep.* 33.

(4) *Stob. serm.*, XVII, 30. Ἔλεγε δ' ἑτοίμως ἔχειν καὶ τῷ Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας διαγωνίζεσται, μάζαν ἔχων καὶ ὕδωρ. *Ib.*, 34. Βρυάζω τῷ κατὰ τὸ σωματιον ἡδεῖ, ὕδατι καὶ ἄρτῳ χρώμενος. Καὶ προσπτύω ταῖς ἐκ πολυτελείας ἡδοναῖς, οὐ δι' αὐτάς, ἀλλὰ διὰ ἐξακολουθοῦντα αὐταῖς δυσχερῆ.

mais non-nécessaires, tendent à un plaisir dont le défaut ne cause point de douleur, tel que le désir de mets délicats. La satisfaction des désirs de cette nature n'augmente pas le plaisir, mais le rend seulement plus varié. Enfin les désirs, qui ne sont ni naturels ni nécessaires, ne résultent que d'une vaine opinion; tel est le désir d'être honoré publiquement par des couronnes et des statues (1). Ces derniers désirs doivent naturellement être complètement rejetés par le sage; ceux de la seconde espèce ne doivent être admis que relativement; car, si l'on cherche avec beaucoup d'ardeur à les satisfaire, ils se changent eux-mêmes en désirs de la troisième espèce (2). Aussi est-il facile de s'affranchir du désir de les satisfaire; le sage ne s'y abandonnera que s'il a occasion de les satisfaire, mais il ne sera pas malheureux si la jouissance lui en est impossible. Ce n'est, par conséquent, que la non-satisfaction des désirs naturels et nécessaires, qui peut troubler le bonheur du sage; mais aussi il n'est pas difficile de les satisfaire (3), et personne ne peut craindre facilement qu'il manquera du nécessaire.

Il n'est pas à appréhender qu'en bornant les désirs à ce qu'il y a d'indispensable et de nécessaire, Épicure ne donne à la vie du sage une forme trop sévère et trop simple. Suivant lui, le sage ne doit pas vivre comme un cyni-

---

(1) *Epic. ap. D. L.*, X, 127, 144, 149. Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ πρὸς κενὴν δόξαν γινόμεναι. Φυσικὰς καὶ ἀναγκαίας ἡγεῖται ὁ Ἐπίκουρος τὰς ἀλγηδόνας ἀπολυούσας, ὡς ποτῶν ἐπὶ δίψους· φυσικὰς δὲ καὶ οὐκ ἀναγκαίας τὰς ποικιλλούσας μόνον τὴν ἡδονήν, μὴ ὑπεξαιρουμένας δὲ τὸ ἄλγημα, ὡς πολυτελῆ σιτίας οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτε ἀναγκαίας, ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις.

(2) L. l.

(3) *Ep. ad Diog. L.*, X, 130, 144 Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν· ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει,

que (1). Il veut, à la vérité, que le sage puisse s'abstenir de tous les embellissemens (ποίκιλματα) du plaisir, mais non qu'il y soit tenu. Il regarde la tempérance comme un grand bien, et cherche la richesse, non dans la possession d'une grande fortune, mais dans la restriction des désirs. Il ne veut cependant pas pour cela réduire la vie du sage aux jouissances les plus simples; le sage ne doit pouvoir se contenter de peu, que pour être en état de goûter mieux et plus sûrement les plaisirs sensuels (2). Épicure considérait certainement aussi, comme la tâche d'une raison pénétrante, de savoir se procurer les moyens de vivre avec plus de jouissance, plus de décence et de commodité. Le sage, suivant lui, cherchera à gagner de l'argent, à parvenir, s'il le peut, à de hauts emplois, ou même au pouvoir royal; il n'est même pas déshonorant pour lui de courtiser les grands (3). C'est encore dans ce sens qu'Épicure recommande l'amitié, car elle doit aussi servir beaucoup à assurer les besoins nécessaires (4); mais elle a d'ail-

(1) *Epic. ap. Diog. L.*, X, 119.

(2) *Stob. serm.* XVII, 24, 37; *Epic. ap. Diog. L.*, X, 130. Καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις χρώμετα, πεπεισμένοι γνησίως, ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσι οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι. *Ib.*, 142.

(3) *Diog. L.*, X, 121, 141. Le contraire est dit *ib.*, 119. Les épicuriens ne paraissent pas avoir été conséquens dans ces préceptes particuliers.

(4) *Ib.*, 148. Le motif que la doctrine d'Épicure donne à l'amitié est certainement intéressé; mais nous croyons cependant, ainsi que nous l'avons déjà dit plus haut, que les recommandations d'amitié résultent d'un sentiment plus noble. Seulement, nous ne pouvons pas croire que la doctrine qui prétend que le sage ira, dans de certaines circonstances, jusqu'à mourir pour son ami, ait sa source dans un sentiment sincère et vrai. *Diog. L.*, X, 121.

leurs une grande influence sur l'embellissement et le raffinement du plaisir. En tout cas, quelque indifférent qu'il feigne d'être à la variété des plaisirs, son sage ne la méprise pas tant qu'il pourrait le paraître, car autrement il choisirait une vie beaucoup plus simple.

Cependant, malgré toute l'indépendance qu'Epicure prête à son sage, il dut trouver difficile, ou même impossible, de le rendre inaccessible, dans toutes les circonstances, à tous les coups du sort. Comme il ne pouvait pas exclure l'entière possibilité de la douleur corporelle, il cherche à la réduire à un infiniment petit. Le rapport du plaisir à l'âme lui paraît tout autre que celui de la douleur. Le plaisir est naturel à l'âme et conforme à son espèce, mais la douleur lui est contraire et contre sa nature (1); c'est pourquoi la douleur et le déplaisir sont représentés par lui comme passagers et momentanés, tandis que leur contraire, le plaisir, est constant et doit être affermi dans la stabilité de la vie. Aussi la douleur est-elle rarement pure dans l'âme, rarement même de manière à surpasser le plaisir. Dans de longues maladies même, il y a plus de jouissance que de douleur (2). Le plaisir au contraire est regardé par lui comme quelque chose qui, une fois qu'il est en nous, en bannit toute douleur. Épicure, en limitant ainsi la sphère de la douleur, cherche, à étendre d'autant plus celle du plaisir. Il y parvient en attribuant à cette dernière tout ce qui n'est pas une peine évidente. C'est là encore un point de controverse entre lui et les cyrénaïques; car ceux-ci avaient

(1) *Diog. L.*, X, 34, 129, 141.

(2) *Ib.*, 139. Ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῇ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ᾖ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ τὸ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφότερον. *Ib.*, 140. Τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον (*sc.* ἀλγοῦν) τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει. Ces propositions se contredisent sans doute, si on les prend à la rigueur. *Ib.* 146, 148.

admis un état moyen entre le plaisir et le déplaisir, savoir le repos parfait, l'apathie de l'âme; mais Épicure n'admettait pas un tel état moyen; pour lui, au contraire, le repos de l'âme est le plaisir le plus vrai, le plaisir proprement dit, le plaisir permanent. C'est précisément là le plaisir auquel doit aspirer le sage, savoir cette inébranlable fermeté déjà vantée par Démocrite et Pyrrhon, l'affranchissement de toute peine (1). A ce sujet, on a reproché à Épicure de n'avoir admis aucun but positif de la vie, et de n'avoir connu d'autre tendance du sage que l'insensibilité (2). Ce qui est en effet d'accord avec ce qu'il dit, que nous ne faisons toute chose que pour n'endurer ni ne craindre la douleur, et qu'il n'y aurait pas de mal à ne pas vivre (3). Mais si nous considérons l'intention exprimée dans sa doctrine, nous pourrons l'absoudre de ce reproche. Son opinion se réduit simplement à celle-ci: la sagesse et la prudence ne servent, à la vérité, qu'à nous apprendre à fuir les choses pernicieuses, et à trouver de la satisfaction dans presque toutes les situations; mais quand, de cette manière, le calme de l'âme, la non-souffrance, est une fois produit, la nature alors fait naître d'elle-même le plaisir dans la jouissance tempérée du présent, dans l'espérance sûre pour l'avenir, peut-être aussi dans le sentiment non interrompu de la santé (4).

---

(1) *Diog. L.*, II, 87; *Epic. ib.*, X, 131, 136; *Cic. de fin.*, II, 11.

(2) *Cic. de fin.*, II, 4, 5.

(3) *Epic. ap. Diog. L.*, X, 126. Ὁ σοφὸς οὖν οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν οὔτε γὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν, οὔτε δοξάζεται κακὸν εἶναι τὸ μὴ ζῆν. *Ib.*, 128. Τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν. *Ib.*, 139. Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις.

(4) C'est ainsi qu'à côté de l'ἀταραξία se trouve l'ἀπονία, et à côté de l'ἀταραξία τῆς ψυχῆς l'ὑγίεια τοῦ σώματος. *Diog. L.*, X, 128, 131, 136.

Par la raison qu'Épicure réduit l'activité du sage à la fuite du désagréable, sa morale a un caractère de lâcheté; ce qui arrive facilement aux préceptes moraux qui ne considèrent que le plaisir sensible, car ce plaisir peut être facilement troublé par des accidens extérieurs. Si la morale d'Aristippe conserva au moins l'apparence d'un certain courage, en s'enhardissant à se procurer des jouissances dans toutes les situations de la vie, la doctrine d'Épicure, au contraire, fait voir dans tout son plan qu'elle est résultée de la crainte des divers maux de la vie, et qu'elle ne veut qu'armer l'homme contre sa frayeur. Nous avons à craindre, d'une part, les autres hommes; d'autre part, les événemens de la nature: mais c'est la loi et la justice qui préservent le sage de la crainte des hommes. La loi est établie pour les sages, non pour qu'ils ne fassent pas le mal, mais pour qu'ils n'éprouvent pas d'injustice (1). La loi se fonde sur un contrat d'utilité réciproque; là où il n'y a pas un pareil contrat, il n'y a pas non plus de droit. Il y a, à la vérité, un droit naturel et universel, mais il n'est profitable qu'à ceux qui ont conclu le contrat, et il change suivant les différens aspects sous lesquels se montre l'utilité commune (2). Le sage doit donc vivre conformément à la loi établie. Il pourrait bien, il est vrai, agir contre la justice absolue, car l'injustice n'est pas un mal en soi, mais il est retenu par la crainte d'être puni, et il ne peut jamais être sûr que son injustice restera secrète (3). C'est ainsi que le sage peut vivre sans crainte des lois et des autres hommes, protégé qu'il sera, jusqu'à un certain

(1) *Epic. ap. Stob. serm.*, XLIII, 139. Οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ἵνα μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ἵνα μὴ ἀδικῶνται.

(2) *Epic. ap. Diog. L.*, X, 150-153.

(3) *Epic. ap. Diog. L.*, X, 151. Ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς κτλ.

point, par elles contre eux. Mais quant à la crainte de la nature, le sage doit s'en affranchir au moyen de la raison, qui lui donne la connaissance des causes de la nature, et qui bannit la crainte des dieux et du destin, et en général toute crainte superstitieuse. La raison doit nous faire voir que tout ne dépend que de la fortune et de nous-mêmes, mais que les biens de la fortune n'intéressent que peu le sage, qui possède en lui-même la source principale de son bonheur (1). Enfin, si l'on ne peut pas s'abandonner entièrement à la fortune, nous savons cependant que la mort est le terme de tous les maux. La mort, dont les hommes ont ordinairement la plus grande frayeur, le sage ne la craint pas, puisqu'elle est l'affranchissement de toute peine ; mais il ne la désire pas non plus, puisque la vie est un bien ; car, si nous sommes, elle n'est pas ; et si elle est, nous ne sommes pas. Quand elle est là, présente, nous ne la sentons point, car elle est la fin de tout sentiment ; et ce qui, quand il est présent, ne peut point nous causer de peine, ne doit point nous effrayer non plus, conçu comme futur (2).

C'est ainsi qu'Épicure console le sage en lui promettant non un gain, mais une perte dernière et sans ressource. Et en fait, de même qu'il veut affranchir l'homme du désir de l'immortalité (3), de même il cherche à le dépouiller de tout désir du bien. Nous devons le défendre, il est vrai, contre les fausses interprétations de sa doctrine, dont il se plaint lui-même, interprétations qui le font

(1) *Epic. ap. Diog. L.*, X, 133, 134, 142–145.

(2) *Ib.*, 124. Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον. Ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δέ ἐστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. — — 125. Ὃ γὰρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ, προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. Τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.

(3) L. l. Γνῶσις ὀρθὴ — — τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον.

recommander le plaisir des débauchés et de ceux qui s'enfoncent dans les jouissances du moment, comme si c'était le souverain bien (1); mais sa doctrine ne recommande cependant que l'aspiration au plaisir sensible et sensuel, car ce qu'il appelle plaisir de l'âme n'est qu'une répétition ou une espérance du plaisir physique en idée. Tout, d'après lui, revient en définitive à dire que le sage doit profiter avec prudence du présent, et se réjouir par le souvenir du plaisir passé, et dans l'espérance du plaisir futur, en se sentant au-dessous des insensés qui ne savent pas, comme lui, se suffire à eux-mêmes. Il prétend procurer par là une vie divine à l'homme, car celui qui jouit de biens impérissables ne ressemble sous aucun rapport à un être mortel (2). Mais on reconnaît combien s'éloignent de cette fausse présomption les préceptes qu'il donne lui-même, quand on considère le caractère timide et faible qui respire à travers toute sa doctrine, qui lui défend de s'abandonner au plaisir sans crainte des suites, et lui conseille de suivre des opinions qui dissimulent à peine l'empire du destin sur l'homme. Et enfin comment se montre le sage d'Épicure en général? N'est-il pas lui-même l'œuvre du hasard et du mode de sa sensibilité physique? Épicure est du moins obligé d'avouer que ce n'est pas dans un corps d'une constitution quelconque, ni chez aucun peuple, qu'il peut y avoir un sage (3). Nous trouvons fondé ce qu'on a dit de sa doctrine, savoir que, bien qu'elle paraisse inviter à la joie, cependant ses précep-

(1) *Epic. ap. Diog. L.*, X, 131. Il faut probablement lire, au lieu de τὰς τῶν ἐν ἀπολαύσει κειμένας, de la manière suivante : τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμ., ou τὰς τῶν ἐν ἀπ. κειμένων.

(2) *Ib.*, 135.

(3) *Diog. L.*, X, 117. Οὐδὲ μὴν ἐκ πάσης σώματος ἕξεως σοφὸν γενήσεσθαι, οὐδ' ἐν παντὶ ἔθνει.

tes, si on les examine de plus près, ne causent que de la tristesse (1).

II. *Canonique.* Nous avons déjà dit plus haut que la canonique d'Épicure tient à sa physique, et qu'elle devait contenir les principes de la connaissance de cette science, mais que la physique ne fut cultivée par lui que dans un but pratique, savoir, pour affranchir le sage de toute crainte superstitieuse. Ces deux parties de la philosophie, la canonique et la physique, sont donc subordonnées à la morale ; les points particuliers de ces deux parties de la philosophie d'Epicure ne s'expliquent donc que par les besoins de la première partie ; et le caractère principal de la canonique et de la physique résulte du même sentiment que la morale. A la vérité, la canonique a l'air de vouloir fonder aussi la morale, puisque elle enseigne que les signes caractéristiques du bien et du mal moral sont les impressions sensibles (πάθη) du plaisir et de la peine (2); mais les épicuriens n'ont pas besoin de se reporter à la canonique, pour apprendre que le plaisir est le bien, et le déplaisir le mal ; ils regardent cela comme assuré par le témoignage immédiat du sentiment animal. Ce n'est donc que pour être complets qu'ils comptaient aussi parmi leurs signes caractéristiques de la vérité les impressions sensibles. Mais la question de savoir quels sont les principes d'une physique vraie, leur paraît mériter des recherches plus approfondies.

D'après le caractère de leur morale, la sensibilité dut aussi leur servir de fondement pour la canonique. C'est donc l'impression sensible qu'ils considèrent comme le signe caractéristique de toute vérité et de toute fausseté. Epicure enseigne que chaque sensation est vraie, car elle est un mouvement qui résulte de quelque autre chose, et qui

(1) *Senec. de vit. beat.*, 13.

(2) *Diog. L.*, X, 31, 34.

ne peut être ni diminué ni augmenté. Rien ne peut réfuter une sensation; ce n'est pas la sensation semblable, car elle a la même force; ce n'est pas une sensation différente, car toutes deux ont des objets différens dont elles jugent; ni enfin l'idée, parce que chaque idée dépend des sensations (1). Il regardait par conséquent aussi les sensations des fous et de ceux qui rêvent comme vraies, car elles produisent un mouvement, tandis que le non-être ne met rien en mouvement (2). On peut conclure de là combien la valeur qu'il attribue à la vérité des sensations est basse et triviale. Chaque sensation nous fait connaître que quelque chose susceptible d'être senti, met notre âme en mouvement; et de même qu'on ne peut pas nier que, quand nous sentons du plaisir, il y a en nous quelque chose qui l'excite, de même on ne peut nier que, quand nous voyons quelque chose susceptible d'être vu, notre sensation en est excitée. Mais nous ne savons point par la sensation qu'est-ce qui est susceptible d'être senti; l'opinion sur ce qui excite en nous la sensation, doit être distinguée de la sensation elle-même (3). Lorsque Oreste croyait voir les furies, sa sensation était vraie, car ces images étaient en effet devant ses yeux; mais son erreur consistait à prendre pour un corps solide ce qui excitait en lui ces images. Et c'est ainsi en général que nous devons distinguer les opinions qui se lient aux sensations, des sensations elles-mêmes, pour reconnaî-

---

(1) *Diog. L.*, X, 31. Πᾶσα γάρ, φησίν, αἴσθησις ἄλογό ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμίας δεκτική· οὔτε γὰρ ὑφ' αὑτῆς κινεῖται, οὔτε ὑφ' ἑτέρου κινηθεῖσα δύναταί τι προςθεῖναι ἢ ἀφελεῖν. Οὐδ' ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι· οὔτε γὰρ ἡ ὁμοιογενὴς αἴσθησις τὴν ὁμοιογενῆ διὰ τὴν ἰσοςθένειαν· οὔθ' ἡ ἀνομοιογενὴς τήν ἀνομοιογενῆ· οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσὶ κριτικαί· οὔθ' ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν· πάσαις γὰρ προσέχομεν· οὔτε μὴν ὁ λόγος· πᾶς γὰρ ὁ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται. *Ib.*, 146; *Sext. Emp. adv. Math.*, VIII, 9.

(2) *Diog. L.*, X, 32.

(3) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 203 s.

tre que toutes les sensations sont vraies (1). Épicure, en suivant Aristote, reconnaît très bien que nous apprenons à connaître par les sensations certaines qualités accessoires des choses, mais non les choses elles-mêmes (2). Il prétend cependant que les sensations corporelles ont une certaine analogie avec ce qui est hors de l'âme et qui la met en mouvement, sans pouvoir dire néanmoins en quoi consiste cette analogie (3), et de plus sans distinguer comment, sous ce rapport, les sensations des hommes sains d'esprit diffèrent de celles des fous; car il est obligé d'avouer qu'on ne peut point faire voir quelles sont les sensations qui nous représentent des objets corporels et réels, et quelles sont celles qui, ne résultant que d'images vaines et illusoires, ne désignent aucune chose réelle et corporelle (4).

Épicure admettait comme source de la vérité, outre

---

(1) *Sext. Emp. adv. Math.*, VIII, 63 s.; *Epic. ap. Diog. L.*, X, 147. Εἴ τινα ἐκβάλλῃς ἁπλῶς αἴσθησιν καὶ μὴ διαιρήσεις τὸ δοξαζόμενον καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ παρὸν ἤδη κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ τὰ πάθη καὶ πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσθήσεις τῇ ματαίᾳ δόξῃ, ὥστε τὸ κριτήριον ἅπαν ἐκβαλεῖς. Cf. *Schneider Epicuri physica et meteorol.*, p. 51.

(2) *Ap. Diog. L.*, X, 40, 50. Καὶ ἣν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβηκότων, μορφή ἐστιν αὕτη τοῦ στερεμνίου. *Ib.*, 64. Σύμπτωμα αἰσθητικόν. *Ib.*, 68. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρεα καὶ ὅσα ἄλλα κατηγορεῖται τοῦ σώματος, ὡσανεὶ συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτὴν γνωστεῖς, οὔθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσιν φύσεις δοξαστέον κτλ. *Ib.*, 71. Συμτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον. Cf. *Plut. adv. Col.*, 6, 7. La définition qu'Épicure donne du temps, savoir qu'il est σύμπτωμα συμπτωμάτων, revient aussi à cela. *Diog. L.*, X, 72, 73; *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, III, 137.

(3) *Diog. L.*, X, 46, 49.

(4) *Sext. Emp. adv. math.*, VIII, 63 s.

la sensation, la représentation (πρόληψις) (1). Celle-ci est, suivant lui, le souvenir de beaucoup de phénomènes passés que l'impression sensible extérieure a produits dans l'âme, représentation générale qui s'est formée de plusieurs sensations (2). C'est pourquoi chaque sensation en elle-même est sans idée ou raison (ἄλογος) et sans souvenir (3). C'est ainsi qu'il place, dans le domaine de la connaissance, le souvenir à côté des sensations, de la même manière que le moral se rapporte au plaisir actuel et au souvenir du passé. Chaque recherche rationnelle remonte à une représentation qui résulte du souvenir, car, si l'on s'est formé d'abord une idée d'une chose, on ne peut ni faire des recherches, ni douter à l'occasion de cette chose (4); mais pour ce qui est inconnu, il faut l'expliquer par les phénomènes ou par les représentations qu'on a déjà (5). Épicure ramène donc toutes les pensées générales à la sensation et au souvenir de nos sensations; les idées générales se forment par la

---

(1) *Diog. L.*, X, 31. Κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καί τὰ πάθη. Diogène ajoute que les épicuriens indiquaient, comme signes de la vérité, les φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας; mais ces φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ne sont, pour Épicure, que la πρόληψις. V. *Ap. Diog. L.*, X, 38, 127.

(2) *Ib.*, 33. Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τοῦτ' ἔστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος. Cicéron, *De nat. D.*, I, 16, 17, définit faussement la πρόληψις; comme en général, il est très inexact dans ce qu'il traduit des doctrines épicuriennes.

(3) *Ib.*, 31.

(4) *Sext. Emp. adv. Math.*, I, 57; XI, 21. Κατὰ γὰρ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον οὔτε ζητεῖν ἔστιν οὔτε ἀπορεῖν ἄνευ προλήψεως. *Diog. L.*, X, 33. Καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον, εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό.

(5) *Diog. L.*, X, 32. Καὶ περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι. *Ib.*, 38, 104.

coïncidence avec les objets, par l'analogie, par la ressemblance et par la composition, en quoi la réflexion a aussi quelque part (1). Épicure ne connaît point d'activité libre de l'esprit; la réflexion ne peut donc être pour lui que le renouvellement des sensations passées. Mais, pour désigner le souvenir, il se sert du même mot qui exprime l'idée, la représentation (2). Dans chaque recherche, il ne faut s'en tenir qu'à la signification naturelle des mots, c'est-à-dire à la première idée représentée par ce mot (3). De même qu'Aristote avait regardé les idées comme des points de départ indémontrables du raisonnement, de même Épicure regardait les mots, quant à leur signification primitive, comme des points de départ indémontrables de toute recherche.

Mais toutes les représentations sont aussi vraies que les sensations (4); car elles ne sont que l'écho des sensations en nous. Épicure paraît suivre ici l'opinion d'Aristote, suivant laquelle l'erreur ne peut naître que de la liaison des représentations entre elles. L'erreur ne se rencontre que dans l'opinion ou dans la supposition (ὑπόληψις), qui demande encore à être confirmée par la sensation. S'il y a dans le sentir un mouvement de l'âme qui tienne à cette sensation, mais qui ne soit pas entièrement identique avec elle, c'est là une liaison qui a be-

---

(1) *Diog. L.*, X, 32. Καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ.

(2) *Ib.*, 33. Ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. — Οὐδ' ἂν ὀνομάσαιμέν τι, μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες. *Ib.*, 38.

(3) *Ib.*, 31. Ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους. *Ib.*, 33, 37.

(4) *Ib.*, 33. Ἐναργεῖς οὖν εἰσὶν αἱ προλήψεις. *Ib.*, 50.

soin encore d'être confirmée ; or, si elle est confirmée ou non réfutée, l'opinion est vraie ; est-elle au contraire réfutée ou non confirmée, l'opinion est fausse (1). C'est à de fausses opinions de cette nature que les épicuriens réduisaient tout ce qu'on appelle illusions des sens. Par exemple, une tour vue de loin nous paraît ronde, et nous joignons à cette sensation de la rondeur l'idée de la tour ; mais, en nous approchant davantage, nous la trouvons carrée ; notre dernière sensation réfute l'idée que nous nous étions faite d'abord de la tour, sans cependant que notre première sensation fût fausse (2).

Telle est la doctrine simple des épicuriens sur la connaissance de l'homme. Ils dédaignaient les recherches plus profondes sur les formes de notre pensée, sur le véritable caractère de la science ; car il suffit au physicien de s'avancer dans la science en s'attachant fermement aux mots qui désignent des choses (3). La définition leur pa-

---

(1) *Diog. L.*, X, 34, 50, 51. Τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν, εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, συνημμένην μέν, διάλειψιν δὲ ἔχουσαν. Κατὰ ταύτην τὴν συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάλειψιν δὲ ἔχουσαν, ἐὰν μὲν μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ ἀντιμαρτυρηθῇ, τὸ ψεῦδος γίνεται· ἐὰν δὲ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῇ τὸ ἀληθές. *Sext. Emp. adv. m.*, VII, 210 s. Il y a une grande différence entre ce que rapporte Sextus, et ce que dit Épicure lui-même. Suivant le premier, l'opinion vraie ne serait que celle qui est confirmée et non réfutée en même temps, et c'est ainsi que la nature de la chose paraît l'exiger ; mais, d'après Épicure, l'opinion vraie est celle qui est confirmée *ou* non réfutée, supposition qui a été faite en faveur du système atomistique que nous expliquerons plus tard.

(2) *Plut. adv. Col.*, 25.

(3) *Diog. L.*, X, 31. Τὴν διαλεκτικὴν δὲ ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν. Ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους. *Cic. de fin.*, I, 7.

raît superflue ; on n'a besoin que de s'en tenir à l'impression sensible qui a engendré l'idée (1). Épicure, ne trouvant la vérité des opinions que dans la liaison de sensations, il est clair qu'il put nier le principe de contradiction (2); car qui peut nier que des sensations opposées et contradictoires peuvent être réunies? Mais, en général, quelle est l'idée qu'Épicure se fait de la vérité? Il admet bien une certaine ressemblance entre les sensations et les choses; mais outre que cette ressemblance ne peut être ni déterminée ni démontrée, ce n'est point, dans les sensations que doit être cherchée la vérité de la pensée et de la parole. Elle s'opère par les représentations générales, par les mots et leur association. Mais ce qui peut être dit (τό λεχτόν), ce que le mot et la représentation générale expriment, n'est rien, de l'aveu des épicuriens. D'où l'on a voulu conclure avec quelque raison que les épicuriens ne faisaient de la vérité qu'une affaire de parole (3). Cette tendance se montre dans leur doctrine; mais elle ne paraît pas du tout avoir été aperçue clairement par eux.

III. *Physique.* Nous avons vu qu'Épicure, dans sa morale, regarde une bonne physique comme nécessaire pour préserver l'homme de la vaine crainte des contes fabuleux, et qu'il ne fait de la canonique qu'un moyen pour la physique. On s'attend donc à trouver sa physique intimement liée à sa morale et à sa canonique; mais l'on se trompe. Rien ne prouve plus clairement la légèreté scientifique de cet homme que sa physique, qui ne s'accorde

---

(1) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 267; *Cic.*, l. l., *tollit definitiones; Epic. ap. Diog.*, *L.*, X, 37.

(2) *Cic. de nat. D.*, I, 25.

(3) *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, II, 107. Οἱ Ἐπικούρειοί φασι μὴ εἶναί τι λεκτόν. *Adv. Math.*, VIII, 13, 258; *Plut. adv. Col.*, 15, *fin.*, 22.

ni avec sa morale ni avec sa canonique. Ces trois parties de sa philosophie ont, à la vérité, quelques points de contact; elles révèlent les mêmes sentimens, mais leurs fondemens scientifiques ne sont pas d'accord.

Épicure s'attache, dans sa physique, à la doctrine de Démocrite sur les atomes. La connaissance de la nature en elle-même n'avait point de charmes pour lui; il ne faut donc pas s'étonner qu'il n'ait pas créé un système de physique à lui propre; mais on peut demander pourquoi il a choisi parmi les systèmes des anciens physiologues, ceux qui s'accordent le moins avec la forme de ses autres doctrines. Il eut plusieurs raisons de le faire : d'abord le système atomistique a toujours plu à ceux qui s'adonnent aux plaisirs sensuels; car, quoiqu'il ne remonte pas, surtout dans sa forme antique, à des principes sensibles de l'existence, cependant les atomes sont très voisins de l'existence matérielle; car ils ont encore conservé du caractère physique la qualité d'être corporels, et ils ne sont au fond que de très petits êtres susceptibles en apparence d'être connus au moyen de la représentation sensible. D'ailleurs, ce système réduit tout à l'existence individuelle, manière de voir conforme à l'égoïsme de la volupté, et en niant toute généralité et toute force supérieure, il renonce à la croyance comme à la superstition. C'est là précisément ce que veut Épicure. Il est tout-à-fait partisan de cette espèce de connaissance vulgaire qui s'imagine avoir échappé à l'ennemi de son égoïsme quand une fois elle a fermé les yeux, et qui ne résout point les questions, mais les nie. Sous ce rapport donc, la doctrine atomistique répond au but de sa morale. Cette doctrine des atomes doit bannir la peur qui accompagne la superstition, et, en pulvérisant tout, anéantir toute puissance trop menaçante pour l'homme. Épicure fut donc conduit au système atomistique par tous ces avantages, en faveur de l'ensemble et du caractère de toute sa doctrine; et il se soucia peu dès

lors que, dans d'autres points, ce système fût contraire à ce qu'il enseignait ailleurs.

D'abord, quant au fondement du système atomistique, il diffère entièrement de la canonique d'Épicure. Les atomes et le vide ne peuvent être reconnus ni par la sensation, ni par la représentation. Épicure dit lui-même qu'il est entièrement inconcevable qu'un atome soit vu, parce qu'il n'a point de couleur (1); il ne peut donc pas non plus y avoir de représentation des atomes. Il devait donc compter le vide et les atomes parmi les choses inconnues et non manifestes, dont la connaissance n'est possible que par l'accord avec les phénomènes. Mais le chemin qu'il nous montre pour arriver à la connaissance du non-manifeste, ne conduit cependant ni au vide ni aux atomes. Démocrite avait bien compris que ces deux principes des phénomènes ne peuvent être reconnus que par l'entendement. Mais Épicure coupa ce chemin en réduisant les idées de l'entendement à la sensation. Il crut, à la vérité, avoir démontré l'existence du vide, par la raison que le phénomène du mouvement ne pourrait avoir lieu sans le vide (2); mais conclure du phénomène à l'existence de quelque chose non manifeste en lui, n'est-ce donc pas la même chose que de se servir des phénomènes pour arriver à la connaissance du non-manifeste. Il nia aussi la divisibilité infinie de ce qui tient à l'espace par une raison qui ne peut point être démontrée dans les

(1) *Ap. Diog. L.*, X, 44, 56. Οὐθ' ὅπως ἂν γένοιτο ὁρατὴ ἄτομος, ἔστιν ἐπινοῆσαι. Il conclut de là que la représentation de Démocrite est peut-être incomplète, et qu'il aurait oublié de dire que les atomes ne peuvent pas avoir toutes sortes de grandeurs, parce que s'il y a non seulement de petits atomes, mais aussi de grands, quelques atomes pourraient être visibles. C'est là encore un raisonnement superficiel.

(2) *Ap. Diog. L.*, X, 40; *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 213.

phénomènes ; savoir, parce que autrement, c'est-à-dire en divisant tout, nous ferions de tout un non-être, ce qui revient à la doctrine de Zénon d'Élée (1). Il n'y a donc d'un peu d'accord avec sa canonique que ce point ; c'est qu'il n'admettait, suivant le système atomistique, qu'une existence corporelle, par la raison que cela même qui ne nous apparaît pas comme quelque chose de corporel devait cependant être conçu comme tel, à cause des phénomènes manifestes du corporel (2). Mais aussi, sous ce rapport, sa doctrine ne se fonde que sur ce qu'il attribuait d'abord aux phénomènes corporels une extension trop restreinte, et qu'il ne fondait pas ses recherches sur les phénomènes de l'âme, mais seulement sur ceux du corps. De plus, si Démocrite n'attribua aux atomes que la grandeur et la forme, et pas d'autres qualités sensibles que la pesanteur, on peut l'expliquer par la prédilection de ce philosophe pour la physique mathématique; mais on ne sait pourquoi Epicure fait de même. On ne voit pas pourquoi il n'a pas admis des élémens de qualité sensible, tels, par exemple, que les semences d'Anaxagore, à moins qu'il n'ait suivi la doctrine socratique sur la relativité de tout phénomène sensible (3), quoique cette doctrine surpassât la sphère étroite de sa manière de voir tout empirique, et qu'elle anéantît même ses élémens corporels. Nous trouvons donc qu'Epicure partit, dans tous les points de sa physique, de suppositions que sa canonique ne peut justifier. Suivant cette dernière, il ne put considérer sa doctrine des atomes tout au plus que comme une opinion qui, à la vérité, ne peut point être contredite, mais non

---

(1) *Ap. Diog. L.*, X, 56.

(2) *Ib.*, 39.

(3) *Plut. adv. Col.*, 6, 7. L'argument tiré de la variabilité sensible s'y rapporte, quoiqu'elle pût être expliquée tout aussi bien d'après le système d'Anaxagore. *Diog. L.*, X, 54.

plus confirmée ; et c'est peut-être pour cette raison qu'il appelait aussi vraies les opinions qui ne sont pas contredites par les phénomènes. On voit par là combien son idée de la vérité de notre science était basse; mais c'est une suite naturelle de son point de vue, qui ne veut de science et ne la considère que pour le besoin de la vie pratique. Epicure, suivant sa physique, ne pouvait admettre aucune connaissance de ce qui est véritablement, puisqu'il réduisait tout aux atomes et au vide, deux choses qui, à ses yeux, ne sont ni sensibles, ni concevables, et par conséquent inaccessibles à toute connaissance. Aussi ne prétendait-il pas à cette connaissance; car sa physique n'avait pour lui d'autre but que de le rassurer contre les phénomènes de la nature.

Nous croyons superflu de répéter ici les déterminations du système atomistique, qu'Epicure n'a point inventées, mais seulement empruntées de Démocrite. Notre exposition de la physique d'Epicure se bornera donc presque uniquement à faire voir en quoi il s'éloigne de Démocrite, et à représenter la direction particulière de ses opinions par rapport à sa morale et à sa canonique. Pour lier ces observations, nous rapporterons encore, mais en les esquissant seulement, les principaux traits de cette doctrine, qui sont d'ailleurs présentés dans les traditions sur Epicure avec plus de précision et de clarté que dans celles sur Démocrite. La supposition d'atomes invariables fut engendrée par le besoin de trouver des supports permanens des qualités sensibles qui varient (1). On admet un nombre infini de ces atomes, parce que, dans le vide infini, un nombre fini d'atomes rouleraient sans cesse dispersés (2). Un vide infini est nécessaire, tant pour donner aux atomes infinis de l'espace pour se mouvoir, que pour le sé-

(1) *Epic. ap. Diog. L.*, 41, 54.
(2) *Ib.*, 41, 42.

parer les uns des autres (1). Or, dans le vide, les atomes, qui ont la propriété de la pesanteur, tombent incessamment et de toute éternité, car ils n'y trouvent rien qui les soutienne, et ils se meuvent tous dans leur chute avec la même vitesse, parce que le vide cède également à l'atome le plus lourd comme au plus léger (2). Mais Epicure opère un changement considérable dans la doctrine de Démocrite, en supposant que les atomes s'écartent dans leur chute, quoique presque insensiblement, de la ligne perpendiculaire. On ne peut pas dire qu'il ait par là rendu la doctrine des atomes plus conséquente ; seulement il semble avoir voulu éviter par ce moyen une difficulté qu'il s'était créée lui-même. Car, bien qu'il n'admît aucun commencement à la formation du monde, il comprit cependant que les atomes auraient pu tomber toujours sans aucune liaison et sans aucun mouvement à eux imprimé du dehors, et avec la même vitesse. Il est clair alors que de ce mouvement tout-à-fait perpendiculaire n'aurait jamais pu résulter une composition des corps et un monde sensible (3). Mais il y a une raison encore beaucoup plus forte qui le détermine à admettre cette anomalie dans la chute des corps : c'est sa crainte de la toute-puissance de la nécessité qu'on serait forcé d'admettre, si l'on voulait tout expliquer par la chute nécessaire des atomes en ligne droite et par l'action de quelque chose d'étranger aux atomes.

---

(1) *Epic. ap. Diog. L.*, 42, 44.

(2) *Ib.*, 43, 61, 73.

(3) *Ap. Diog. L.*, X, 59; *Cic. de fin.*, I, 6; *Lucret. de rer. nat.*, II, 218 s.

Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum
Imbris uti guttæ caderent per inane profundum,
Nec foret offensus natus, nec plaga creata
Principiis ; ita nil unquam natura creasset.

Ici sa morale influe sur sa physique. Il vaudrait encore mieux, disait-il, croire le conte de la puissance des dieux, suivant lequel du moins on peut les toucher par des prières, que d'adopter l'opinion des physiciens sur la puissance inexorable du destin (1). Mais, pour échapper à cette puissance de la nécessité, il ne vit d'autre moyen que d'admettre que les atomes pouvaient, en vertu d'une force interne, qui est indépendante de leur pesanteur, s'écarter, quoique peu et insensiblement, de la ligne droite; ce serait aussi l'unique manière dont on pourrait expliquer la liberté de la volonté. Telle est, dans la doctrine d'Epicure, la seule trace qui fasse voir qu'il comprit qu'il fallait ajouter à la nature extérieure des atomes une certaine force interne. Mais cette force interne est à la vérité conçue comme une activité tout-à-fait arbitraire, puisque, pour Epicure, la contingence des phénomènes émane de la même source que la liberté de la volonté (2). Car, comme la formation de tous les phéno-

(1) *Ap. Diog. L.*, X, 134. Ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μυθῷ κατακολουθεῖν, ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην.

(2) *Plut. de solert. anim.*, 7. Ἄτομον παρεγκλῖναι μίαν ἐπὶ τοὐλάχιστον, ὅπως ἄστρα καὶ ζῶα καὶ τύχη παρεισέλθῃ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν μὴ ἀπόληται. *Cic. de nat. D.*, I, 25; *De fato*, 20. *Qui aliter obsistere fato fatetur se non potuisse, nisi ad has commentitias declinatione confugisset.* — *Lucret.*, II, 284:

Quare in seminibus idem fateare necesse est,
Esse aliam præter plagas et pondera causam
Motibus, unde hæc est nobis innata potestas,
De nihilo quoniam fieri nil posse videmus.
Pondus enim prohibet, ne plagis omnia fiant
Externa quasi vi; sed ne mens ipsa necessum

mènes physiques doit dépendre de l'écartement irrégulier des atomes dans leur chute, il fait tout dépendre du hasard ou de nous (1), puisque en nous règne le même hasard, la même déviation arbitraire de la loi de la chute.

Epicure cherche donc à expliquer tous les phénomènes par les principes dont nous venons de parler. Les atomes, en se heurtant et se repoussant, exécutent un mouvement de rebondissement, de va et de vient (αποπαλμος) (2). Ils s'unissent aussi ensemble de manière à former certains systèmes, qui alors constituent des corps visibles et des mondes. Comme le nombre des atomes est infini, une infinité de mondes est possible, dont les uns ressemblent à notre monde, les autres pas, qui ont les formes les plus variées et qui ne naissent ni ne périssent d'après aucune loi nécessaire. Cette idée qu'Epicure se fait d'un monde est naturellement tout-à-fait indéterminée et arbitraire; son imagination se plaît à peindre les modes de formations des mondes les plus divers (3); et telle est en général son explication des phénomènes de la nature: elle n'a pour but que de représenter ce qu'il y a de régulier et de déterminé dans la nature, comme quelque chose de contingent, et de rendre vraisemblable que les mêmes phénomènes pourraient avoir des causes très différentes. Il n'y a, selon lui, que des insensés qui puissent croire que chaque

---

Intestinum habeat cunctis in rebus agendis
Et devicta quasi cogatur ferre patique,
Id facit exiguum clinamen principiorum
Nec ratione loci certa, nec tempore certo.

(1) *Ap. Diog. L.*, X, 133. Ἀλλὰ τὰ μὲν ἀπὸ τύχης, τὰ δὲ παρ' ἡμῶν.

(2) *Ib.*, 44.

(3) *Ib.*, 45, 74, 88.

phénomène qui se répète régulièrement, arrive suivant une loi nécessaire, ou peut-être même en vertu d'une activité éternelle de Dieu dans la nature. En physique, il ne faut jamais oublier, dit-il, que le même phénomène peut avoir tantôt une cause, tantôt une autre; et il faut admettre chaque cause possible. C'est ainsi qu'il combat les physiciens qui s'efforçaient d'étudier la nature d'une manière scientifique (1). La tendance générale qui prédomine dans les recherches physiques d'Epicure, a sa raison dans sa morale. Il voudrait affranchir les hommes de la crainte qu'ils ont de la puissance de la nature, qui, suivant les anciens physiciens, domine les hommes. C'est pourquoi il cherche, autant que possible, à rabaisser ces forces de la nature et à les réduire à la condition de phénomènes insignifians. Ses explications physiques sont ainsi dignes de celles qu'on tenta dans la première enfance de la science. Nous devons en donner quelques exemples. La grandeur du soleil, dit-il, et celle des autres astres, est, par rapport à nous, aussi grande qu'elle nous apparaît ni plus ni moins; c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas proprement pour nous de savoir quelle est la grandeur réelle du soleil en lui-même, mais seulement quelle est l'impression sensible que le soleil fait sur nous. Cependant Epicure ne peut pas entièrement renoncer à la curiosité de rechercher la grandeur objective ou réelle du soleil en elle-même; or, il croit qu'on ne peut rien déterminer à ce sujet; ce qu'il y a de certain seulement,

---

(1) Pour qu'on ne nous accuse pas d'exagération nous citons quelques passages de sa météorologie. *Ap. Diog. L.*, X, 93, 95, 97, 98. Οἱ δὲ τὸ ἓν λαμβάνοντες τοῖς τε φαινομένοις μάχονται καὶ τοῦ τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι διαπεπτώκασιν. *Ib.*, 113. Τὸ δὲ μίαν αἰτίαν τούτων ἀποδιδόναι, πλεοναχῶς τῶν φαινομένων ἐκκαλουμένων, μανικὸν καὶ οὐ καθηκόντως πραττόμενον ὑπὸ τῶν τὴν ματαίαν ἀστρολογίαν ἐζηλωκότων καὶ εἰς τὸ κενὸν αἰτίας τινὰς ἀποδιδόντων, ὅταν τὴν θείαν φύσιν μηδαμῇ λειτουργιῶν ἀπολύωσι.

c'est qu'il est ou un peu plus grand, ou un peu plus petit, ou bien précisément aussi grand qu'il nous paraît; car la même chose arrive aussi quand nous apercevons des feux dans le lointain, et si l'on supposait que le soleil perd de sa grandeur apparente à cause de son éloignement, on devrait admettre également qu'il perd de sa couleur apparente (1). Une incertitude tout-à-fait digne de cette doctrine, c'est qu'il nous laisse le choix, ou d'adopter l'opinion des astronomes plus récens, qui expliquaient le lever et le coucher du soleil, de la lune et des autres astres par leur mouvement autour de la terre, ou de suivre l'opinion des anciens physiciens, suivant laquelle les astres se renouvellent et s'éteiguent journellement (2). Il permet avec la même indifférence de croire que la lune a une lumière à elle propre, ou qu'elle l'emprunte du soleil. Car, sur la terre même, quelques corps ont une lumière qui leur est propre; d'autres la reçoivent

---

(1) *Ap. Diog. L.*, X, 91. Τὸ δὲ μέγετος ἡλίου τε καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρων κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικοῦτόν ἐστιν, ἡλίκον φαίνεται· κατὰ δὲ τὸ κατ' αὐτὸ ἤτοι μεῖζον τοῦ ὁρωμένου ἢ ἔλαττον μικρῷ ἢ τηλικοῦντον, ἡλίκον ὁρᾶται· οὕτω γὰρ καὶ τὰ παρ' ἡμῖν πυρὰ ἐξ ἀποστήματος θεωρούμενὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρεῖται. J'ai donné ici ce passage sans l'intercalation de Diogène, l'ayant prise d'un autre ouvrage d'Épicure, afin qu'on puisse mieux saisir l'ensemble du passage. Voici la phrase intercalée : Τοῦτο καὶ ἐν τῇ ἐνδεκάτῃ περὶ φύσεως, εἰ γάρ, φησί, τὸ μέγεθος διὰ τὸ διάστημα ἀποβεβλήκει, πολλῷ ἂν μᾶλλον τὴν χρόαν· ἄλλο γὰρ τούτῳ συμμετρώτερον διάστημα οὐθέν ἐστιν. Les interprètes n'ayant pas rapporté la dernière proposition à l'intercalation, se sont efforcés en vain de l'expliquer; en voici le sens : Car aucun autre intervalle n'est plus proportionné à cette couleur que l'intervalle entre la couleur du soleil et nous. Schneider, sur le passage cité, reproche à tort à Cicéron et à Cléomède d'avoir accusé Épicure à ce sujet d'une ignorance grossière en l'astronomie.

(2) *Ib.*, 92.

de corps étrangers (1). On pourrait, dit-il encore, expliquer les éclipses de soleil et de lune d'après la manière des astrologues, par l'intervention d'autres corps, ou admettre que les astres s'éteignent (2). Nous pourrions citer beaucoup de choses semblables, mais ces exemples suffiront sans doute pour faire voir comment Épicure rejette avec un esprit de scepticisme, qui n'est que la conséquence de son ignorance, les résultats des recherches astronomiques, et parle avec un dédain qui ne prouve que sa légèreté, du métier servile des astrologues dans des matières où il trouve incommode de s'instruire (3).

Quant à l'origine des êtres vivans, il n'en dit presque rien. Cependant l'étude de cette partie de la nature était très importante pour lui à cause de l'âme qui accompagne la vie. Dans sa doctrine de l'âme, il suit particulièrement Démocrite. L'âme est naturellement quelque chose de corporel pour lui; car il ne regarde comme immatériel que le vide, qui n'a ni activité ni passivité, mais qui ne fait que laisser les corps se mouvoir à travers lui. Il est donc absurde d'appeler l'âme immatérielle, puisque nous voyons clairement qu'elle agit et qu'elle pâtit (4). Comme l'âme vivifie tout le corps vivant, elle est aussi répandue par tout le corps. Elle est invisible et subit un grand nombre de changemens; elle doit être par conséquent un corps très délié d'un mouve-

---

(1) *Ap. Diog. L.*, X, 94.

(2) *Ib.*, 96.

(3) *Ib.*, 93.

(4) *Ib.*, 67. Καθ' ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν τοῦ κενοῦ. Τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται· ὥσθ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαιάζουσιν· οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη. Νῦν ἐναργῶς ἀμφότερα ταῦτα διαλαμβάνομεν περὶ τὴν ψυχὴν τὰ συμπτώματα.

ment facile. Il la compare à un souffle qui est composé d'un certain mélange du chaud. Elle se compose d'atomes rondelets et très lisses qui, par conséquent, se meuvent aisément (1). Quatre activités de l'âme peuvent être aperçues dans l'expérience : elle est cause du mouvement, du repos, de la chaleur du corps et de la sensation. Epicure rapporte chacune de ces activités à un autre élément de la composition de l'âme ; le mouvement au souffle, le repos à l'air, la chaleur du corps au feu, et la sensation à une espèce d'atomes sans nom, qui sont extrêmement subtils et agiles (2). Les autres parties constitutives de l'âme sont également distribuées par tout le corps ; la dernière partie seule paraît avoir son siége principal dans la poitrine (3). Il y a en cela une tentative, quoique très grossière encore, d'expliquer l'unité de l'âme rationnelle ; mais le corps vivifié et l'âme vivifiante s'appartiennent mutuellement, car celui-là n'est animé que par celle-ci ; quand l'âme a quitté le corps, il n'y a plus en lui ni mouvement, ni sensation. Mais aussi l'âme n'a de sensation et de mouvement que dans le corps ; elle est, pour ainsi dire, recouverte par le corps, mais quand le corps est dissous, elle est également dissipée (4). L'âme étant un composé peut naturellement être décomposée ; c'est ce qui arrive nécessairement par la dissolution du corps qui la garantit contre l'influence des forces extérieures.

---

(1) *Ap. Diog. L.*, X, 63, 66.

(2) *Lucret. de rer. nat.*, III, 227 s. ; *Stob. ecl.*, I, p. 798. Ἐπίκουρος κρᾶμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου, τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ αἰσθητικόν· ὧν τὸ μὲν πνεῦμα κίνησιν, τὸν δὲ ἀέρα ἠρεμίαν, τὸ δὲ θερμὸν τὴν φαινομένην θερμότητα τοῦ σώματος, τὸ δ' ἀκατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖν αἴσθησιν· ἐν οὐθενὶ γὰρ τῶν ὀνομαζομένων στοιχείων εἶναι αἴσθησιν.

(3) *Ap. Diog. L.*, X, 66

(4) *Ib.*, 64-66.

Il ne reste plus à dire à ce sujet que quelques mots sur la doctrine d'Epicure touchant la sensation. Il réduit tout à de certaines émanations des corps extérieurs et à leur infiltration dans le nôtre propre au moyen des sens, d'où résultent les mouvemens de l'âme. C'est la doctrine de Démocrite sur les images corporelles ou idoles qui excitent notre sensation. Epicure n'a étendu cette doctrine que dans des points accessoires; il cherche, par exemple, à expliquer pourquoi la sensation suit l'émanation corporelle après un instant insensible. C'est, suivant lui, parce que les images corporelles sont extrêmement fines et déliées, en sorte qu'elles pénètrent avec la plus grande vitesse par les pores des corps (1). Mais, quant à la possibilité de sentir des images extrêmement fines, il paraît l'avoir expliquée en supposant que, pour faire une plus grande impression, ces images se réunissent et forment des composés au moyen des organes des sens (2). Il essaya aussi de signaler une différence entre les représentations de l'imagination et les sensations, en ce que les premières résulteraient d'images plus fines, celles-ci d'images plus grossières (3). Ces dernières ont aussi une certaine analogie avec les choses dont elles résultent, et une unité particulière qui tient à leur objet, tandis que les premières sont variables (4).

La théologie d'Epicure est aussi très obscure à beaucoup d'égards. Il suppose que les dieux de forme humaine, mais affranchis des besoins humains et sans corps solides,

---

(1) *Epic. de natura*, II; *Ap. Diog. L.*, X, 47.

(2) *Ib.*, 48; *Lucret.*, IV, 103 s., 735.

(3) *Lucret.*, IV, 765.

(4) *Diog. L.*, X, 32, 52, 53. La chose est exprimée d'une manière très obscure. L'expression ἐπαίσθησις, que je comparerais volontiers à celle de ἐπιμαρτυρεῖσθαι, paraît convenir ici.

mènent dans les intervalles vides entre les mondes infinis une vie sans trouble dont la félicité ne peut être augmentée. Il pose particulièrement deux points, deux attributs caractéristiques du divin : il est invariable et bienheureux ; et il conclut de la félicité des dieux, qu'ils ne se mêlent point du tout de nos affaires ; car la félicité, dit-il, est le repos ; ils ne donnent donc aucune occupation ni à eux-mêmes, ni à d'autres. En conséquence, il attaque vivement les fables du peuple sur les dieux, parce qu'elles se contredisent elles-mêmes, et il ne dissimule point qu'il rejette les dieux du vulgaire (1). Or, si les dieux oisifs d'Epicure, considérés en eux-mêmes, jouent déjà un rôle assez singulier, ils paraissent beaucoup plus étranges encore par rapport au reste de sa doctrine. Car comment concilier ces formes indestructibles et pourtant pas solides, avec le reste des composés des choses qui sont toutes périssables? Où trouver dans le système d'Epicure un point auquel on puisse rattacher avec certitude la conviction de l'existence des dieux? C'est pourquoi beaucoup ont douté qu'Epicure fût persuadé de l'existence de ses dieux ; d'autres ont même prétendu qu'il n'avait admis l'existence de ses dieux bizarres que par la crainte d'être accusé d'impiété (2), comme si, dans les temps où le peuple lui-même niait et insultait publiquement les dieux, une telle accusation avait été beaucoup à craindre ; et comme si, au cas où l'on eût voulu l'accuser, on n'eût pas trouvé une raison suffisante de le faire, dans sa négation publique des dieux populaires ! D'ailleurs on trouve aussi quelques traces d'argumens, du moins en faveur de la possibilité des dieux, dans sa doctrine de la connaissance.

(1) *Ap. Diog. L.*, X, 121, 123, 124, 139 ; *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, III, 219 ; *Cic. de nat. D.*, I, 17 s.

(2) Cette exposition remonte au stoïcien Posidonius. *Cic. de nat. D.*, I, 30, 44 ; *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 58.

Il rencontrait l'idée des dieux répandue partout (1). D'où pouvait-elle provenir? Elle doit être, en tout cas, une représentation dérivée de sensations précédentes. Epicure croyait donc que les idées des dieux résultaient des visions divines que nous en avons soit dans la veille, soit dans le sommeil, et auxquelles devaient correspondre des images corporelles si fines qu'elles ne peuvent être senties par les sens extérieurs, mais seulement par l'âme (2). D'où il arrive souvent qu'un esprit fort, qui nie l'existence de Dieu, croit encore à l'existence des revenans. Ce fondement mobile de sa croyance aux dieux permet, à la vérité, de supposer que ces images de dieux ne se sont formées que du concours d'images corporelles dans l'air; mais on ne pouvait cependant pas réfuter l'opinion contraire, savoir, qu'elles résultaient d'êtres réels. Cette dernière supposition paraît même confirmée par le fait que les images des dieux se représentent toujours de la même manière (3); ce qui n'a pas lieu dans les vains fantômes de l'imagination. Epicure ajoutait encore, à ce qu'on dit, que, d'après la distribution égale qui règne dans le monde, il doit y avoir aussi une nature immortelle, s'il y a une nature mortelle (4). On voit bien que la doctrine d'Epicure ne renferme aucune raison suf-

---

(1) *Ap. Diog. L.*, X, 123. Ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις. *Cic. de nat. D.*, I, 16.

(2) *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 25, 43; *Cic. de nat. D.*, I, 18; *Epic. ap. Diog. L.*, X, 123. Ἐναργὴς μὲν γάρ ἐσθιν αὐτῶν (sc. τῶν θεῶν) ἡ γνῶσις. *Ib.*, 139. Τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοὺς εἶναι. *Plut. de plac. phil.*, I, 17.

(3) *Ap. Diog. L.*, X, 139. Οὓς δὲ κατὰ ὁμοειδίαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιῤῥύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένους ἀνθρωποειδῶς.

(4) *Cic. de nat. D.*, I, 19, 39.

fisante de supposer ses dieux, mais il n'y a pas non plus de preuve contraire ; et dans cet état de choses, il lui parut plus sûr de se conformer à l'opinion générale, mais en même temps de réfuter, en partant de cette opinion, toutes celles qui inspirent la crainte des dieux et qui peuvent troubler le calme de l'âme du sage.

Nous ne pouvons voir dans l'ensemble des doctrines d'Epicure un tout dont les parties soient bien assorties. Sa physique ne s'accorde point avec sa canonique. Subordonnée à un but moral, elle doit consoler le sage et l'affranchir de la crainte des dieux et du destin; mais elle n'y réussit qu'autant qu'elle introduit le caprice du hasard dans le monde, et qu'elle en bannit toute loi ; elle ne peut même rassurer le sage qu'en le soustrayant à la pensée de la puissance du hasard, qui pourrait être tout aussi grande que celle de la nature. Le sage lui-même n'est qu'un produit du hasard ; il ne peut naître que de la rencontre fortuite de certains atomes, de manière à ce qu'ils forment un corps et une âme. La supposition d'Epicure, suivant laquelle celui qui est une fois devenu sage ne cessera jamais de l'être, ne s'accorde donc point avec sa physique et sa canonique (1); car il ne peut y avoir que des hypothèses sur l'avenir. En un mot, il est évident que la canonique et la physique d'Epicure ne sont qu'un appendice maladroit de sa morale. Mais qui pourrait faire l'éloge de la morale d'Epicure soit à cause des vérités qu'elle renferme ou même pour son originalité, ou bien enfin pour l'enchaînement qui y règne? D'abord, nous ne la trouvons point originale; car elle ne fait qu'exposer plus franchement ce que des hommes sans grandeur d'âme et bornés pensent tout bas au fond de leur cœur avec plus ou moins de clarté; et c'est ce que Démocrite avait déjà

(1) *Diog. L.*, X, 117; *Plut. adv. Col.*, 19.

enseigné publiquement. On ne peut pas dire que ce soit une doctrine bien liée que celle qui veut émousser la sensibilité du sage pour la douleur corporelle, sans s'apercevoir qu'elle le blase en même temps pour le plaisir corporel; qui se donne l'air de mépriser les jouissances physiques, tandis qu'elle cherche le principe de tout plaisir dans les jouissances corporelles; enfin qui, tout en posant un but pour l'ensemble de la vie, une destinée, la fragmente et la perd en la livrant aux fantaisies sans nombre de l'appétit sensible. Enfin quelle peut être la vérité d'une doctrine qui réduit l'homme à lui-même d'une manière étroite et égoïste, et qui ne reconnaît d'autre but à l'activité que celui des phénomènes passagers? Dès qu'une fois toute l'existence et toute l'essence de l'homme doivent se résoudre en un pur phénomène, il est certainement beaucoup plus conséquent de nous recommander, avec Aristippe, la jouissance du moment actuel, que de nous faire perdre, pendant tout le cours de la vie, le plaisir du présent, par la crainte de l'avenir. Ce qui, d'un côté, semble être un avantage dans la doctrine d'Épicure, d'un autre côté fait perdre à cette doctrine toute consistance. Quoique, d'après ce que nous venons de dire, cette doctrine nous paraisse de peu de valeur scientifique, nous ne croyons cependant pas qu'elle ait été sans instruction pour les temps suivans et pour la vie de l'humanité en général. Elle est une de ces tentatives souvent nécessaires. Il faut une fois essayer d'une pensée pour se convaincre qu'elle est impossible.

La doctrine d'Épicure a trouvé pendant long-temps beaucoup de partisans; quant à son principe, elle en a encore; cependant elle n'a pas été développée davantage après la mort d'Épicure, ce qui n'est point étonnant, puisque, dans toutes ses parties, elle glisse avec tant de légèreté sur les difficultés les plus grandes, qu'elle n'a pu gagner que l'attention et l'adhésion de penseurs superficiels. Elle n'est point le résultat d'une activité scientifi-

que vive et ardente, mais du désir de consoler l'homme de la corruption et de la misère de son temps et de lui-même, en lui inculquant des opinions quelles qu'elles soient, mais appropriées à ce but. Elle n'a eu d'attrait que pour des hommes remplis du même désir. Nous pouvons d'autant mieux nous dispenser de les faire connaître, que notre but n'est point de remplir notre livre de noms propres.

LIVRE ONZIÈME.

HISTOIRE DES ÉCOLES SOCRATIQUES. — CINQUIÈME DIVISION. — LES STOÏCIENS. — DÉGÉNÉRATION DES ANCIENNES ÉCOLES. — CONCLUSION.

CHAPITRE PREMIER.

VIE ET ÉCRITS DES STOÏCIENS JUSQU'A L'ÉPOQUE DU PLUS GRAND DÉVELOPPEMENT DE LEUR DOCTRINE.

Nous venons de voir un côté de la philosophie qui se développa parmi les Grecs, au temps où leur existence politique, et par conséquent aussi leur vie pratique, tombait en décadence; savoir le côté qui incline au découragement, à un abattement total, ou qui se laisse entraîner à la corruption des mœurs. Mais il nous en reste un autre à étudier, savoir la philosophie de ceux qui trouvaient encore assez de courage en eux-mêmes pour s'opposer à la direction pernicieuse de leur temps, et qui, bien que la vie publique leur parût désespérée, cherchèrent cependant à conduire du moins l'individu à la véritable sagesse, la science et la vertu. Tels furent les stoïciens. Leur doctrine, qui ne commença à se développer que peu de temps après celle d'Épicure, est sans contredit beaucoup plus noble et plus scientifique que cette dernière; plus scientifique aussi que l'opinion des sceptiques.

Zénon, de Cittium, petite ville de Phénicie, mais peuplée par des Grecs, dans l'île de Chypre, est regardé comme le fondateur de l'école stoïque. On ne sait pas précisément le temps de sa naissance; en général, les ren-

seignemens chronologiques sur sa vie sont très confus (1). Il est certain cependant qu'il enseigna à Athènes pendant le règne d'Antigone Gonatas, et vraisemblablement encore qu'il mourut avant ce roi (2). Le père de Zénon était marchand, et Zénon lui-même s'occupa dans sa jeunesse du commerce et de la navigation; mais comme un jour son père, revenant d'Athènes, lui apporta les ouvrages des socratiques, Zénon conçut de l'amour pour la philosophie (3). Il n'était plus très jeune lorsque, venant de perdre sa fortune par un naufrage, il alla à Athènes pour des affaires de commerce, et embrassa la philosophie, poussé qu'il y était d'ailleurs par un penchant secret (4). La vie des cyniques parut lui promettre une consolation dans sa pauvreté; il se fit donc disciple de Cratès, et il est facile de voir que, dans son opinion sur la vie morale, il emprunta beaucoup de la doctrine des cyniques. Cependant sa pudeur morale se révolta contre la grossièreté de la vie cynique (5); d'ailleurs son esprit scientifique ne fut pas satisfait de la philosophie stérile de Cratès. Il chercha une nourriture intellectuelle plus solide auprès de Stilpon, qui savait unir une morale austère à un esprit sub-

---

(1) Cf. *Clitonis Fasti Hellenici ed. Krüger*, p. 379. Toutes les dates sur la vie de Zénon sont incertaines. Les documens fournis par Persée, disciple de Zénon, et ceux fournis par Appollonius de Tyr, qui écrivit sur l'école et les écrits des stoïciens, ne sont point d'accord entre eux.

(2) Le premier point résulte de beaucoup d'anecdotes. Le second point est une supposition de *Diog. L.*, VII, 15.

(3) *Diog. L.*, VII, 31.

(4) La chose est rapportée de différentes manières. *Diog. L.* VII, 2, 4, 5; *Senec. de tranq. an.*, 14; *Plut. de tranq. an.*, 6; *De cap. ex. inim. util.*, 2. Il était âgé de 22 ou de 30 ans lorsqu'il vint à Athènes. *Diog. L.*, VII, 2, 28.

(5) *Diog. L.*, VII, 3.

til (1). C'est de celui-ci et de Diodore Cronus, qu'il passe aussi pour avoir suivi (2), qu'il put apprendre à apprécier l'importance de recherches logiques profondes. Cependant les dogmes de l'école mégarique lui parurent probablement aussi trop stériles pour conduire à une vue philosophique du monde ; la doctrine de Platon dut lui sembler plus propre à cette fin. Quoi qu'il en soit, on rapporte généralement qu'il abandonna les mégariciens pour suivre l'école académique, et qu'il eut pour maître ou Xénocrate ou Polémon, ou, ce qui est plus probable, ce dernier seulement (3). Il passe pour avoir suivi en tout, pendant 20 ans, l'enseignement philosophique (4), et il sut probablement choisir, recueillir de maîtres si divers, tout ce qui correspondait à son caractère, car nous voyons qu'il parla plus tard avec respect de ses maîtres (5) ; et, en effet, la doctrine qui se forma dans son école a cherché à lier plusieurs élémens de divers systèmes philosophiques. C'est pourquoi on a fait à Zénon le reproche d'avoir voulu former une école particulière, quoique, au fond, il s'éloigne peu ou point du tout des doctrines des anciennes écoles, et que, par conséquent, sa doctrine n'ait eu que peu d'originalité. Il a, disait-on, moins innové dans les doctrines que dans les mots (6). Il tint son école dans la galerie peinte de différentes couleurs qui avait été autrefois le lieu de réunion des poètes, et qui était alors

---

(1) *Diog. L.*, VII, 24.

(2) *Ib.*, 25.

(3) Un auteur d'ailleurs inconnu, Timocrate, est le seul qui dit que Zénon entendit Xénocrate. *Diog. L.*, VII, 2.

(4) *Ib.*, 4.

(5) *Ib.*, 20.

(6) *Cic. de fin.*, III, 2; IV, 2 s.; *Tusc.*, V, 12. Chrysippe crut devoir le défendre, dans un écrit particulier, contre le reproche d'avoir fait des réformes dans les mots. *Diog. L.*, VII, 122.

déserte. Zénon la ranima; c'est pourquoi ses disciples, qui s'appelaient d'abord zénoniens, furent appelés plus tard stoïciens (1). Leur nombre ne paraît pas avoir été petit; cependant l'école des stoïciens fut souvent traitée avec mépris par les hommes du monde, comme n'étant qu'une espèce de continuation de celle des cyniques. On considérait cette école comme un asile pour les pauvres, et l'on se moquait de Zénon, en disant qu'il ne s'attirait des disciples que par ce moyen (2). Mais il y eut sans doute aussi des hommes riches et de qualité, qui considéraient la philosophie de Zénon comme un remède efficace contre la mollesse de leur siècle; par exemple, Antigone Gonatas, qui en était partisan. On dit que Zénon présida pendant 58 ans l'école des stoïciens, et que, déjà très avancé en âge, il termina lui-même ses jours (3). Sa tempérance et l'austérité de ses mœurs sont célèbres; son abstinence des plaisirs sensuels passa en proverbe (4). On raconte que les Athéniens avaient tant de confiance en lui, qu'ils lui donnèrent à garder les clefs de leurs forteresses (5), et qu'après sa mort, ils lui élevèrent, à l'imitation du roi Antigone, des monumens portant ce bel éloge, que sa vie avait ressemblé à sa philosophie (6).

---

(1) *Diog. L.*, VII, 5.

(2) Il y a de nombreuses allusions à ce sujet. *Diog. L.*, VII, 27; *Clem. Alex. strom.*, II, p. 413.

Φιλοσοφίαν καινὴν γὰρ οὗτος φιλοσοφεῖ,
Πεινῆν διδάσκει καὶ μαθητὰς λαμβάνει.

(3) *Diog. L.*, VII, 28; *Suid. s. v.* Ζήνων.

(4) *Diog. L.*, VII, 1, 26, 27.

(5) *Ib.*, 6.

(6) *Ib.*, 10 s., 15. L'authenticité de ce plébiciste est mise en doute; mais ce n'est là que le soupçon général qui s'attache à toutes ces sortes de monumens. *Bruckeri hist. phil.*, I, p. 901.

Il ne nous est parvenu que peu de fragmens des ouvrages de Zénon. En général, ce philosophe, si on le compare à d'autres, n'a pas beaucoup écrit, et les titres de ses ouvrages nous font présumer qu'il ne fit que tracer, d'une manière très générale, les principes fondamentaux des doctrines stoïques, et qu'il ne leur avait pas encore donné ce caractère savant qui, plus tard, fut attribué à la philosophie des stoïciens (1). C'est pourquoi on dit de lui et de son disciple Cléanthe, qu'ils s'étaient peu souciés de développer d'une manière approfondie les doctrines philosophiques (2). Quelques uns de ses ouvrages ne paraissent pas exempts de l'influence de l'école cynique, particulièrement sa politique, qui était dirigée contre Platon, et qui est souvent citée par les anciens comme preuve que Zénon méprisait, à la manière des cyniques, les mœurs, les lois et les sciences (3). Les stoïciens suivans revinrent de cette erreur, du moins la plupart; ce qui fut peut-être cause que l'on révoqua en doute l'authenticité de cet ouvrage, et qu'un disciple de Zénon, Athénodore, effaça dans les ouvrages de son maître et de ses condisciples, qu'il trouva dans la bibliothèque de Pergame, tous les passages choquans (4). Le style de Zénon

---

(1) *Diog. L.*, VII, 4, donne une liste des écrits de Zénon mais qui n'est point complète. Cf. *Fabr. bibl. gr.*, III, p. 580.

(2) *Diog. L.*, VII, 84.

(3) *Plut. de Stoic. rep.*, 6, 8; *Diog. L.*, VII, 4, 33 s.; *Theodoret. gr. aff. cur.*, III, p. 780. On disait de sa politique qu'elle était écrite sur la queue du chien, et l'on croyait que cet ouvrage avait été composé par Zénon, n'étant encore que disciple de Cratès. L'ouvrage intitulé Διατριβαὶ est décrié dans le même sens. *Sext. Emp. adv. math.*, XI, 191; *Pyrrh. hyp.*, III, 205, 245. On peut mettre au même nombre encore l'ouvrage : Κράτητος ἠθικά.

(4) *Diog. L.*, VII, 34; cf. *Menag. ad. h. l.*

est généralement vanté pour sa brièveté et pour la concision de ses argumens (1).

On ne peut pas déterminer avec précision ce que fit Zénon pour la constitution de la doctrine des stoïciens. Il résulte des fragmens et des citations de ses écrits, qu'il avait déjà tracé complètement les points fondamentaux de la doctrine qui se systématisa plus tard sous le nom de philosophie stoïcienne; mais il reste douteux s'il les exposa d'une manière aussi précise qu'ils le furent ensuite, et s'ils n'étaient point encore mêlés de plusieurs élémens étrangers, de plusieurs exagérations de dogmes particuliers; en général, s'ils ne manquaient pas encore d'un caractère décidé. Car il put très bien se faire, après tout, que le nom de Zénon fût employé plus tard comme terme générique, pour indiquer l'école stoïque en général, afin de faire connaître l'auteur d'une doctrine qui fut regardée par les stoïciens suivans comme la propriété commune de leur secte (2).

Mais l'école des stoïciens ne paraît pas d'abord avoir été trop d'accord avec elle-même. Nous avons vu, pour ce qui est d'Athénodore, qu'il désapprouvait plusieurs choses dans les ouvrages de son maître et de ses condisciples; mais deux autres disciples de Zénon, savoir *Ariston* de Chios, et *Hérillus* de Carthage, s'éloignèrent évidemment, et dans des directions opposées, du sens de leur maître, et fondèrent des écoles philosophiques particulières. La direction que prit le premier est assez claire-

(1) *Diog. L.*, VII, 18; *Cic. de nat. D.*, II, 7.

(2) C'est pourquoi il est très difficile de séparer ce qui appartient à tous les stoïciens en particulier, de ce qui appartient à tous les stoïciens en général, comme Tennemann a essayé de le faire dans son *Histoire de la philosophie*, tom. 4e. Il s'est vu souvent réduit à se fonder sur des hypothèses, et à démembrer le tout de la philosophie stoïcienne.

ment indiquée par les traditions; il supprima toutes les autres parties de la philosophie, excepté la morale; car la physique, dit-il, est au-dessus de nous, et la dialectique ou logique n'est rien pour nous ; c'est-à-dire que la première surpasse nos forces, et que la seconde nous est inutile; elle nous nuit même, elle est comme la boue qui s'attache au pied de celui qui marche, le gêne, l'alourdit (1). Au reste, il retrancha aussi de la morale, voulant qu'elle ne traitât point des devoirs particuliers et des exhortations au bien, ce qui est, suivant lui, l'affaire des nourrices et des pédagogues, le philosophe n'ayant au contraire qu'à faire voir en quoi consiste le souverain bien; car toute connaissance qui nous est nécessaire dérive de celle-là (2). Nous le voyons combattre d'une manière analogue toutes les connaissances non philosophiques qui faisaient alors partie de l'instruction ordinaire des Grecs. Il comparait ceux qui en négligeaient la philosophie pour se livrer aux connaissances encycliques, aux amans de Pénélope, qui, ne pouvant obtenir la maîtresse, se contentaient des suivantes (3). En conséquence de son opinion sur la physique, savoir qu'elle est au-dessus de nos forces intellectuelles, il doutait des dogmes les plus

---

(1) *Diog. L.*, VII, 160, 161; *Stob. serm.*, LXXX, 7; LXXXII, 7, 11, 15, 16; *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 12; *Senec. ep.*, 89. Ariston de Chios a été souvent confondu avec Ariston le péripatéticien, de Céos. Quelques-uns n'ont regardé comme authentiques, parmi tous les ouvrages qu'on attribue à Ariston de Chios, que ses lettres. Cependant, l'ouvrage intitulé Ὁμοιώματα, qui, à la vérité, n'est pas cité par Diogène, mais dont Stobée nous a transmis des fragmens, porte évidemment le caractère de sa doctrine, et s'éloigne de beaucoup de celle des péripatéticiens. Ce que dit Diogène, qu'il passa de l'école de Zénon à celle de Polémon, ne paraît point d'accord avec la chronologie.

(2) *Sext. Emp.*, l. l.; *Senec.*, l. l.; *Ep.*, 94.

(3) *Stob. serm.*, IV, 110.

importans de Zénon. On ne peut, dit-il, se faire une idée d'une forme, d'un sens des Dieux ; il est douteux si Dieu est ou n'est pas un être vivant (1). Le philosophe devrait s'abstenir de toutes les opinions (2). Nous voyons bien par là qu'il inclinait au scepticisme ; seulement il ne voulut point l'étendre aux connaissances ordinaires, indispensables pour la vie (3). Par rapport à la morale, Cicéron le compare aussi plusieurs fois à Pyrrhon. Pour lui, rien n'avait de valeur que la vertu ; rien n'était un mal à ses yeux que le vice. Il combattait l'opinion suivant laquelle il y a dans les choses extérieures et les rapports de la vie, une différence telle qu'une chose est préférable à une autre. Le sage, dit-il, ne peut pas être, à la vérité, exempt de tout désir, mais il doit désirer ce qui lui vient en pensée, et précisément ce qui lui arrive; tout-à-fait indifférent du reste pour tous les rapports extérieurs de la vie, et, comme un bon acteur, aussi capable de jouer le rôle d'Agamemnon que celui de Thersite (4). Presque tous ces principes mettent en relief l'élément cynique qui faisait partie de la doctrine de Zénon : le mépris de toute connaissance scientifique qui n'a pas un rapport immédiat à la vie morale; la simplicité de sa morale, qui s'en rapporte à l'énergie du caractère du sage (5);

---

(1) *Cic. de nat. D.*, I, 14. Il est remarquable comment il s'accorde à ce sujet avec Straton.

(2) *Diog. L.*, VII, 162.

(3) *Ib.*, 163.

(4) *Cic. de fin.*, II, 13; IV, 16, 17, 25; *Ac.*, II, 42; *De leg.*, I, 21; *Sext. Emp. adv. math.*, XI, 64; *Diog. L.*, VII, 160; *Plut. adv. Stoic.*, 27.

(5) Il n'admettait qu'une seule vertu, la santé de l'âme. *Plut. de virt. mor.*, 2; *De Stoic. rep.*, 7; *Diog. L.*, VII, 161. Ce qui ne s'accorde point avec ce que d'autres rapportent, savoir, qu'il aurait regardé la vertu comme la science du bien et du mal. *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, VII, p. 206, 208 *Chart.* Cepen-

la complète indifférence au sujet des actions extérieures, indifférence qui tend à l'entière licence de la vie, et qui n'exige du sage que d'être constamment actif et occupé, quel que soit d'ailleurs l'objet de cette activité et de cette occupation. La circonstance de l'établissement de l'école dans le Cynosarge avait aussi quelque rapport au rapprochement de sa doctrine au principe cynique (1). Quoique la doctrine d'Hérillus ne nous soit pas parvenue aussi complète que celle d'Ariston, ce qui nous en est resté suffit pourtant pour nous faire voir une opposition tranchée entre la philosophie d'Hérillus et celle d'Ariston. C'est dans son opposition avec la philosophie d'Ariston, que Cicéron envisage la doctrine d'Hérillus, auquel il reproche d'avoir trop d'égard aux biens extérieurs, tandis qu'Ariston les avait trop négligés. Hérillus ne voulait cependant pas dériver le souverain bien des biens extérieurs ; ce qui faisait dire de lui qu'il avait admis, pour ainsi dire, deux souverains biens distincts l'un de l'autre (2). Ceci revient à la distinction qu'il établissait entre le but du sage et le but du vulgaire, qui se propose d'acquérir les biens extérieurs. Il voulait que ce dernier but ne soit point entièrement

---

dant ces deux opinions pouvaient bien subsister l'une à côté de l'autre.

(1) *Diog. L.*, l. l. Tennemann, p. 214, méconnaît entièrement la doctrine d'Ariston, quand il l'appelle une science pratique du monde et de la vie. L'anecdote dans *Plut. phil. esse c. princ.* I, ne prouve rien, et paraît plutôt avoir rapport à ses relations avec les gens de la basse classe. Tennemann se trompe aussi, quand, page 22, il dit que le passage de Porphyre, *Ap. Athen.*, VII, 14, p. 281, ne prouve rien contre ses principes cyniques.

(2) *Cic. de fin.*, IV, 15. *Sin ea (sc. quæ extra virtutem sunt) non negligimus, neque tamen ad finem summi boni referimus, non multum ab Herilli levitate aberrabimus. — — Facit enim ille duo sejuncta ultima bonorum.*

négligé du sage ; du moins le mot de Cicéron, et l'épithète d'ὑποτελίς, qu'il donnait au but du vulgaire, portent à le croire (1). En ce point, il se rapproche presque entièrement de la pure doctrine stoïque; seulement, il ne considère la vie pratique qui s'occupe des biens extérieurs, que comme quelque chose de nécessaire, sans cependant l'être beaucoup, puisqu'elle ne contribue en rien au souverain bien ; car ne cherchant le bien du sage que dans la science ou la connaissance, il paraît vouloir réduire exclusivement la vie morale au côté théorétique(2). Ici donc la doctrine d'Hérillus, faisant ressortir l'élément que Zénon paraît avoir tiré de la philosophie mégarique et académique, forme une opposition tranchée avec l'opinion toute cynique d'Ariston ; aussi les controverses d'Hérillus contre un grand nombre de points de doctrine de Zénon, sont probablement résultées de ce qu'il s'attachait exclusivement à cet élément de la doctrine stoïque dont nous venons de parler (3).

Si nous considérons maintenant que la doctrine des stoï-

---

(1) *Diog. L.*, VII, 165; cf. *Suid. s. v.* Τέλος. C'est probablement par rapport à ce but secondaire que Diogène, à l'endroit cité, lui fait enseigner qu'il n'y avait point de but suprême, mais que le but change absolument suivant les rapports.

(2) *Cic. de fin.*, IV, 14. *Ut — ipsius animi, ut fecit Herillus, cognitionem amplexarentur, actionem relinquerent. Ib.*, V, 25. *Quum enim ab Aristotele et Theophrasto sæpe mirabiliter esset laudata per se ipsa rerum scientia, hoc uno captus Herillus scientiam summum bonum esse defendit.* D'après *Diog. L.*, l. l.; *Clem. Alex. strom.*, II, p. 416, le but d'Hérillus est un peu différent, par rapport au κατ' ἐπιστήμην ζῆν ; mais cela ne s'éloigne pas essentiellement de la doctrine de Zénon, et, d'ailleurs, est vague. Les renseignemens précis de Cicéron méritent donc d'être préférés.

(3) *Diog. L.*, VII, 160.

ciens n'avait pas encore reçu un caractère décidé et un développement sûr et fixe de la main de Zénon, nous devons regarder comme un grand bonheur pour l'école stoïque d'avoir eu pour successeur de Zénon, un homme tel que Cléanthe, qui, à la vérité, ne brillait pas par une grande sagacité à compléter et à rectifier la doctrine de son maître, mais qui, par la fermeté de son caractère, sut la conserver pure de tout mélange. Cléanthe était natif d'Assos, dans la Troade; on ne sait au juste à quelle époque. Il paraît avoir été de basse extraction et pauvre, car on raconte qu'il avait d'abord gagné sa vie comme lutteur, et qu'il ne possédait que 4 drachmes lorsqu'il vint à Athènes pour suivre la philosophie de Zénon. Sa pauvreté lui fait honneur; on dit qu'il travaillait la nuit comme journalier pour pouvoir se livrer tout entier à la philosophie pendant le jour (1). Son assiduité au travail, qui, outre qu'elle lui faisait gagner sa vie, lui procurait encore le moyen de payer à Zénon un petit salaire, — car c'était l'usage chez les stoïciens, — lui valut le surnom de second Hercule. Il montra la même application dans l'étude; il n'avait pas de grands moyens, et n'apprenait qu'avec peine et lentement, mais il retenait d'autant mieux ce qu'il avait une fois appris (2). Il paraît avoir suivi religieusement la direction que Zénon avait imprimée à la philosophie; car quoiqu'on fasse mention de quelques points où sa doctrine s'éloignait de celle de son maître, ces déviations ne portent cependant que sur l'expression. On raconte aussi de lui, ainsi que de Zénon, qu'il se donna la mort (3). Nous voyons, par les fragmens qui nous sont parvenus de lui, qu'il écrivit non seulement en prose, mais aussi en vers. Comme on ne cite parmi ses ouvrages

(1) *Diog. L.*, VII, 168.

(2) *Ib.* 37, 169, 170; *Plut. de recta rat. aud.*, 18.

(3) *Diog. L.*, VII, 176.

aucune composition purement poétique, des vers étaient peut-être mêlés à ses écrits en prose, d'après une habitude assez générale à cette époque, particulièrement chez les stoïciens. Nous avons de lui un hymne à Jupiter, qui a excité un vif intérêt parmi ceux qui se plaisent à trouver des idées chrétiennes dans le paganisme, mais qui ne peut être apprécié à sa juste valeur qu'autant qu'on l'envisage sous le point de vue de la philosophie stoïque.

Le successeur de Cléanthe dans l'école stoïque fut *Chrysippe*, de Soli en Cilicie, d'après la commune opinion (1). Suivant Apollodore, il aurait vécu entre la 125e et la 143e olympiade (2). On raconte de lui, comme de tous les premiers chefs de l'école stoïque, qu'il avait exercé une profession basse (3) avant de se livrer à la philosophie, et que ce ne fut qu'après avoir perdu toute sa fortune qu'il se fit philosophe. Quoiqu'il ne soit point impossible, il est cependant peu vraisemblable qu'il ait entendu encore les leçons de Zénon; mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'il fut disciple de Cléanthe. On prétend aussi qu'il avait philosophé avec Arcesilas et Lacyde dans la nouvelle acadé-

---

(1) D'autres lui donnent Tarse pour patrie, probablement parce que son père y était né. *Strabo*, XIV, 5, p. 225. Au sujet de Chrysippe, comp. *Baguet fragmenta Chrysippi*, etc., *in Annal. acad. Lovan.*, 1821.

(2) *Diog. L.*, VII, 184; *Suid. s. v.* Χρύσιππος. Ce point est douteux, parce que les rapports sur l'âge qu'il atteignit sont contradictoires. Il ne faut pas, comme Baguet l'a fait en combattant les rapports opposés de Valère Maxime et de Lucien, *De longævis*, 20, s'en rapporter à l'autorité de l'*Anonymus auctor in descriptione Olympiadum*; car, malgré les objections qu'Angelo Majo vient de faire à ce sujet, cet auteur pourrait bien n'être que Scaliger. Apollodore donne à Chrysippe 73 ans, Lucien 81.

(3) *Diog. L.*, VII, 179. Δολιχὸν ἤσκει, non pas *lancea exercebatur*, mais il s'exerçait pour la course.

mie, et l'on a voulu en trouver des preuves dans ses écrits (1); car il est certain qu'il doit être regardé comme le premier philosophe stoïcien qui s'opposa de toute sa force à la direction sceptique de la nouvelle académie, et qui la combattit avec la même subtilité de dialectique dont la nouvelle académie avait elle-même usé en attaquant la doctrine des stoïciens ; mais aussi fournit-il par là de nouvelles armes aux académiciens suivans (2). C'est pour cette raison qu'il fut appelé le Couteau des nœuds académiques. Il paraît que Chrysippe fut même ébranlé pendant quelque temps dans ses principes stoïques, par les questions sceptiques des académiciens; on raconte du moins que déjà du vivant de Cléanthe, il avait abandonné la doctrine stoïcienne, mais que plus tard il s'en repentit (3). Les grands moyens de Chrysippe en firent un des sectateurs les plus distingués de la philosophie stoïque. Il était renommé parmi les anciens, particulièrement pour sa rapidité de jugement, pour sa facilité à apprendre, et pour sa sagacité (4). Si ce qu'on raconte de

---

(1) *Diog. L.*, 183, 184.

(2) *Plut. de Stoic. rep.*, 2, 10; *Cic. ac.*, II, 27.

(3) *Diog. L.*, VII, 179. Diogène fait entrer ici dans sa compilation confuse beaucoup de choses qui n'en devraient pas faire partie. Je joins ensemble : Ἔτι τε ζῶντος ἀπέστη αὐτοῦ · — μετενόει μέντοι, et j'y rapporte aussi les vers qui sont mis dans la bouche de Chrysippe. Son ouvrage, Κατὰ τῆς συνηθείας, paraît être écrit tout à fait dans le sens de la nouvelle académie. L'ouvrage qu'il composa plus tard, Περὶ τῆς συνηθείας, était regardé par les stoïciens eux-mêmes comme plus faible que le précédent. *Plut. de Stoic. rep.*, 2, 10; *Cic. ac.*, II, 27. C'est peut-être à l'époque où Chrysippe avait abandonné Cléanthe, que se rapporte ce qu'on raconte d'une école de philosophie qu'il aurait établie dans le Lycée en plein air. *Diog. L.*, VII, 185.

(4) *Diog. L.*, VII, 179; *Cic. de nat. D.*, III, 10; *Senec. de benef.*, I, 3.

lui, qu'il dit à Cléanthe qu'il désirait n'apprendre de lui que les thèses, que pour les preuves il les trouverait bien de lui-même; si, dis-je, cela est vrai, on peut supposer alors, qu'à la vérité il trouvait justes les opinions générales des anciens stoïciens, mais qu'il crut trouver plusieurs vices dans la manière dont ils les démontraient; ce qui s'accorderait assez avec les traditions qui le font quitter en beaucoup de points l'opinion de Cléanthe et de Zénon (1), et qui le présentent comme le principal soutien de l'école stoïque; ce qui faisait même dire de lui que s'il n'y avait pas de Chrysippe, il n'y aurait point de Portique (2). En tout cas, comme il fut, pour les stoïciens qui vinrent après lui, un objet d'une vénération et d'une autorité presque irréfragable, il doit être considéré comme le principal fondateur de cette doctrine, quoique ce qu'on a dit de lui, et que nous venons de rapporter, revienne plutôt au succès avec lequel il réfuta les adversaires de la doctrine stoïque. qu'à la création d'une doctrine. Il poursuivit principalement les épicuriens et les académiciens; il prit aussi à tâche de réfuter les controverses sophistiques qui avaient passé principalement des mégariciens aux stoïciens; mais il combattit aussi les doctrines de Platon, d'Aristote et de leurs disciples; toutefois, il avait la plus grande estime pour ces philosophes, ainsi que pour Socrate et les Cyniques (3). Il avait beaucoup de zèle pour les sciences; il ne s'occupa pas seulement de recherches et d'études concernant immédiatement la philosophie, mais, avide d'instruc-

---

(1) *Diog. L.*, l. l.

(2) L. l.; *Cic. ac.*, II, 47. Le stoïcien Antipater composa un ouvrage entier sur la différence entre Cléanthe et Chrysippe. *Plut. de Stoic. rep.*, 4.

(3) *Cic. ac.*, IV, 24; *Diog. L.*, VII, 183.

(4) *Plut. de Stoic., rep.*, 24.

tion en tout genre, il ne négligea aucune science, à l'exception peut-être des recherches spéciales dans les mathématiques et dans l'histoire naturelle, sciences qui étaient peu cultivées par les stoïciens (1). Il exposa sa philosophie et les connaissances qu'il avait acquises en divers genres, dans des écrits aussi nombreux que ceux d'aucun autre philosophe que ce soit de l'antiquité. On dit qu'il composa plus de 705 livres (2). Il paraît avoir été possédé de la passion d'écrire (3); du moins la manière d'écrire à laquelle le portait la rapidité de son esprit, ne comporte ni réflexion, ni soin dans l'exécution. Nous savons, il est vrai, que les premiers stoïciens, en général, faisaient peu de cas de la beauté et des charmes du style, mais Chrysippe paraît avoir surpassé de beaucoup ceux de sa secte en négligence. Je ne compte pas qu'on lui reproche de l'obscurité, des contradictions (4), une trop grande

---

(1) *Cic. Tusc.*, I, 45. *Chrysippus — in omni historiæ curiosus Suid. s. v.* Χρύσιππος. *Diog. L.*, VII, 180; *Athen.*, XIII, 18, p. 565. Il résulte de l'éloge de Posidonius, par opposition aux autres stoïciens, qu'ils n'aimaient guère les mathématiques et la science de la nature proprement dite. *Galen. de plac. Hipp. et Plat.* IV, p. 143; VIII, p. 226; *Strab.*, II, 3 *fin.*, p. 164.

(2) *Diog. L.*, VII, 180. Le catalogue de ses ouvrages dans Diogène de Laërte présente une lacune considérable. Quelques ouvrages y sont aussi déclarés supposés. *Suid.*, l. l.

(3) L'anecdote qui le fait rivaliser avec Épicure, pour savoir à qui des deux écrirait le plus, n'est point exacte, comme on le voit par la chronologie. *Diog. L*, X, 26.

(4) Il s'agit le plus souvent des contradictions de Chrysippe dans l'écrit de Plutarque, *De stoicorum repugnantiis*. Quelques unes de ces contradictions sont sans doute frappantes et d'une grande importance pour la doctrine des stoïciens, mais la plupart ne consistent que dans l'expression, et n'ont été regardées comme des contradictions par Plutarque que parce qu'il ne comprenait pas le sens des dogmes stoïques. Je ne ferai donc pas grande attention aux reproches de Plutarque.

ment, il se trouve dans leurs dogmes des traces d'une direction qui, peu à peu, dut faire perdre l'esprit de l'ancien Portique. Nous ne nous occuperons donc que plus tard de l'appréciation de leurs doctrines.

CHAPITRE II.

IDÉES DES PREMIERS STOÏCIENS SUR LA PHILOSOPHIE ET SES PARTIES.

Après avoir essayé en philosophie les systèmes les plus artificiels et les plus compliqués, tels que celui de Platon, et particulièrement celui d'Aristote, systèmes qui, par la complication et la subtilité de leurs distinctions, furent soupçonnés par beaucoup de monde d'avoir peut-être manqué le point simple de la solution; après avoir essayé, dis-je, ces doctrines artificielles, les philosophes les plus studieux même crurent devoir reprendre une marche plus simple et plus naturelle.

C'est dans ce sens que la philosophie stoïque fut exécutée. Elle marche tout droit, sans beaucoup hésiter, à une solution simple des questions les plus importantes qui occupent l'esprit humain. Et quoiqu'elle s'engage quelquefois dans des recherches savantes et subtiles, ces recherches ne sont cependant pas l'essence, mais un simple accessoire de cette doctrine. C'est pourquoi elle déserte toutes les doctrines qui sont contraires à la manière de voir générale et ordinaire; celui qui ose critiquer le bon sens naturel, fondement de la vie pratique, se condamne par là lui-même. Quand ils voulaient recommander leur philosophie, ils s'appuyaient donc particulièrement sur ce qu'elle correspond en tout aux idées

communes, à la manière de voir de la vie ordinaire (1).

Leur philosophie a par conséquent, pour eux, la liaison la plus intime avec la vie pratique. Chrysippe combattit avec chaleur l'opinion d'Aristote, qu'une vie contemplative et solitaire est celle qui convient le mieux au philosophe; car, dit Chrysippe, si l'on remonte au sens de cette maxime, on trouve qu'Aristote ne fait par là que recommander tantôt plus, tantôt moins ouvertement, la vie des plaisirs (2). Mais la vie de la véritable activité, de la vertu, est opposée à la vie de plaisir; ainsi la philosophie n'est pour les stoïciens que la pratique de la vertu, qu'ils déclarent, prise dans un sens plus élevé, le seul art vraiment utile. La sagesse à laquelle tend la philosophie n'est autre chose que la vertu, et la philosophie doit être considérée, d'une part, comme la pratique de la vertu, et, d'autre part, comme la tendance à la vertu; car ces deux choses sont inséparables. Mais dans ces définitions, l'idée de vertu est prise dans son sens le plus large, et la vertu, entendue en ce sens, n'est point opposée à la science. L'idée fondamentale qui pénètre toutes les écoles vraiment socratiques, savoir que la vertu et la véritable science sont intimement unies, se retrouve aussi dans la doctrine stoïque; c'est pourquoi ils appelaient la sagesse la science des choses divines et humaines, et la philosophie, en tant qu'elle a pour objet la sagesse, tend par conséquent tout à la fois à la vertu et à la science (3).

---

(1) Tout le traité de Plutarque, Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς, est destiné à faire voir que les stoïciens se trompent, qnand ils prétendent être d'accord avec la manière de voir ordinaire. *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, III, p. 113.

(2) *Plut. de stoic. rep.*, 2.

(3) *Plut. de plac. ph. prooem.* Οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην· τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου· ἐπιτήδειον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν

L'identité de la vertu et de la science est exprimée d'une manière très sensible par les stoïciens, quand ils divisent la vertu, par analogie à l'idée de la philosophie, en vertu physique, morale et logique (1). De là, la division ordinaire de la philosophie en ses trois parties déjà connues de nous, la physique, l'éthique et la logique. Mais dans cette division, les stoïciens expriment très nettement la pensée que les parties de la philosophie forment cependant un tout indivisible, et qu'elles sont comme implantées par la nature les unes dans les autres. C'est ce qu'ils cherchaient à rendre sensible par différentes comparaisons, dont les plus remarquables sont prises de la composition d'un tout organique (2). C'est ainsi qu'ils comparaient la philosophie à un œuf; la coque correspond à la logique, le blanc à l'éthique, le jaune à la physique; ou à un animal, dont les os et les nerfs pourraient être comparés à la logique, les chairs à l'éthique, l'âme, enfin, à la physique (3).

ἀρετήν. *Senec. ep.*, 89. *Sapientia perfectum bonum est mentis humanæ, philosophia sapientiæ amor et affectatio. — — Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem; nec virtus autem esse sine studio sui potest, nec virtutis studium sine ipsa.*

(1) *Plut.*, l. l. Ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν, ἠθικὴν, λογικήν.

(2) Posidonius le remarquait *Ap. Sext. Emp.*, VII, 19.

(3) *Diog. L.*, VII, 40. Εἰκάζουσι δὲ ζώῳ τὴν φιλοσοφίαν ὀστοῖς μὲν καὶ νεύροις τὸ λογικὸν προσομοιοῦντες, τοῖς δὲ σαρκώδεσι τὸ ἠθικόν, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ φυσικόν· ἢ πάλιν ὠῷ· τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς εἶναι τὸ λογικόν, τὰ δὲ μετὰ ταῦτα τὸ ἠθικόν, τὰ δὲ ἐσωτάτω τὸ φυσικόν· ἢ ἀγρῷ παμφόρῳ, οὗ τὸν μὲν περιβεβλημένον φραγμὸν εἶναι τὸ λογικόν, τὸν δὲ καρπὸν τὸ ἠθικόν, τὴν δὲ γῆν ἢ τὰ δένδρα τὸ φυσικόν. Posidonius comparait autrement, *ap. Sext. Emp. adv. math.*, VII, 17 s. On a voulu corriger Diogène par Sextus. Tiedemann, *Système de la philosophie stoïque*, I, p. 43; *Bake Posidonii Rhodii reliquiæ doctrinæ*, p. 40. Mais il est vraisemblable que Posidonius s'éloignait en cela de la méthode des anciens stoïciens, comme nous le verrons plus tard.

Ces comparaisons font non seulement comprendre le rapport des parties au tout de la philosophie, mais encore l'importance respective que les stoïciens attachaient aux différentes parties de la philosophie. Il est indubitable que la logique n'avait à leurs yeux qu'une valeur secondaire par rapport aux deux autres parties ; elle doit, à la vérité, indiquer ce qu'il y a de plus ferme dans l'unité vivante et le fondement de l'existence spontanée, la défense et la conservation à l'extérieur ; mais aussi, de la même manière que la coque ne sert qu'à envelopper ce qu'elle contient, de la même manière encore que les os et les nerfs ne sont que des instrumens de l'âme, de même aussi la logique n'est que comme un organe pour les autres parties de la philosophie. C'est là une déviation essentielle de l'opinion des écoles socratiques antérieures, qui s'étaient développées avec quelque plénitude ; car Platon regardait la dialectique comme le point central de toute sa doctrine, et Aristote voyait dans les recherches logiques, non seulement sur la science, mais aussi sur les principes généraux des causes et des phénomènes physiques et humains, ce qu'il y a de plus élevé et de plus sûr dans toute connaissance. Nous trouvons cependant que les stoïciens, en estimant moins la logique qu'on ne l'avait fait avant eux, suivirent une voie qui leur était déjà ouverte par la marche précédente de la philosophie ; car l'opinion s'était insensiblement répandue que la logique est plutôt un instrument de la philosophie que de la philosophie proprement dite. Cette opinion est clairement exprimée chez les épicuriens ; mais elle n'était pas non plus tout à fait étrangère à l'école péripatétique, et nous devons reconnaître que déjà Aristote l'avait favorisée ; car, en introduisant l'expérience savante dans la philosophie, il prépara à l'idée que la matière de la science provient des perceptions extérieures, et que la logique ne sert qu'à donner aux matériaux de l'expérience une forme scientifique. Aussi trouvons-nous les stoïciens

sur cette voie; cependant la logique ne fut pas encore abaissée par eux, non plus que par les épicuriens, à n'être absolument qu'un organe pour la philosophie, comme pour toutes les autres sciences. Autant que nous pouvons l'apercevoir clairement par les données très différentes sur la division que les stoïciens faisaient de la logique, ils traitaient dans cette partie de la philosophie, non seulement des idées, des jugemens et des raisonnemens, mais aussi du critérium et de l'origine de la vérité, ainsi que des déterminations générales des objets de notre pensée, c'est-à-dire des catégories (1). Nous trouvons au contraire qu'ils rapportaient à la physique, et non à la logique, les recherches sur les principes des choses, sur Dieu et la matière (2). C'est ainsi qu'ils restreignaient le domaine de la logique, en lui enlevant ses parties les plus importantes.

Quant à l'appréciation de la physique relativement à la morale, ce devait être autre chose pour les stoïciens; ils ne pouvaient pas trop contester à chacune de ces deux parties sa valeur propre, et dire que l'une n'existait qu'à cause de l'autre. Ils cherchèrent cependant entre elles un rapport de subordination, et, en suivant les comparaisons citées plus haut, nous trouvons qu'ils regardaient la physique comme la science philosophique la plus sublime; la morale s'y conforme comme la chair obéit à l'âme; elle est destinée à la physique, de même que le blanc dans l'œuf sert de nourriture aux poussins qui sortent du jaune (3). On pourrait nous objecter ici, à la vérité, les paroles de Chrysippe lui-même, qui disait que la physique n'avait pour but que de conduire aux recherches sur le bien et le mal (4); mais, d'un autre côté, nous trou-

(1) *Diog. L.*, VII, 43, 49, 63; *Senec. ep.*, 89.
(2) *Diog. L.*, VII, 136; *Chrys. ap. Plut. de Stoic. rep.*, 9.
(3) *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 18.
(4) *Plut.*, l. l.

vons aussi indiquée par les expressions les plus décisives et les plus directes, la haute valeur et l'importance absolue que les premiers stoïciens attribuaient à la physique, en sorte que nous ne saurions considérer les paroles de Chrysippe que comme une expression imparfaite de son opinion ; car la physique est appelée la plus divine des sciences philosophiques (1), parce qu'elle a pour objet la connaissance du divin, tandis que la morale, d'après la manière de voir des anciens, ne considère que ce qui est relatif à l'homme. Or, si nous nous rappelons que les stoïciens regardaient l'humain comme entièrement dépendant du divin, et que Chrysippe représente la théologie comme ce qu'il y a de plus sublime dans la philosophie (2), alors nous ne pourrons plus douter que la physique, en tant qu'elle aide à connaître les choses divines, ne dût paraître aux stoïciens comme la partie supérieure de la philosophie. Les stoïciens ultérieurs seulement, comme Posidonius, paraissent avoir préféré la morale à la physique, en suivant une direction que nous avons rencontrée déjà plusieurs fois dans le développement des écoles philosophiques de la Grèce, et qui est en effet générale.

Si donc, sous ce rapport, les premiers stoïciens ne suivirent pas la marche commune de leur époque, c'est qu'ils prirent celle qui avait été imprimée à la philosophie par Aristote. Car, si nous entrons dans les subdivisions de la logique, de la physique et de la morale, nous voyons que les stoïciens introduisirent dans la philosophie diverses recherches qui n'ont qu'un rapport très éloigné avec elle. C'est ce qui se remarque particulièrement dans leur logique. Comme ils avaient, d'un côté, enlevé à cette science la partie la plus importante de ses thèses, ils voulurent, d'un autre côté, l'indemniser du moins quant à la

(1) *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 23.
(2) *Plut.*, l. l.

quantité. Déjà Aristote, en faisant entrer dans la logique la dialectique et la recherche sur les syllogismes sophistiques, en avait donné l'exemple. Il fut suivi par les stoïciens, qui paraissent s'être appliqués spécialement à l'examen des raisonnemens sophistiques. On reproche, à Chrysippe en particulier, de s'être occupé de sophismes autant que les mégariciens eux-mêmes (1); ce qui est prouvé aussi par le grand nombre d'ouvrages qu'il composa sur quelques espèces particulières de syllogismes sophistiques (2). Le domaine de la logique fut encore agrandi par les recherches grammaticales que l'on y fit entrer ; ce qu'on doit regarder comme une suite naturelle de ce qu'Aristote et Platon avaient cherché à conduire au développement de la logique, par la comparaison des formes du langage avec celles de la pensée. Mais les stoïciens allèrent, dans ces recherches, beaucoup plus loin que la logique ne paraissait l'exiger. On sait, en effet, que les stoïciens sont les fondateurs de la grammaire, telle qu'elle nous a été transmise par les Latins; ce sont eux qui ont inventé presque tous les termes techniques de la grammaire, pour désigner les parties du discours et leurs divers changemens; et la plus grande partie en revient probablement à Chrysippe, qui se livra d'ailleurs aussi à des recherches détaillées sur l'origine des mots et sur leur signification primitive (3). Or, bien que les premiers socratiques eussent déjà précédé en cela les stoïciens, il

---

(1) *Plut. de Stoic. rep.*, 10.

(2) Voyez-en les citations nombreuses dans *Baguet*, § LVI-LXXII.

(3) Ses ouvrages περὶ τῶν πέντε πτώσεων, περὶ λέξεων, περί τῶν στοιχείων τοῦ λόγου καὶ τῶν λεγομένων, περὶ τῆς συντάξεως τῶν λεγομένων, et autres, sont de ce genre. *Diog. L.*, VII, 192, 193. Son ouvrage περὶ τῶν ἐτυμολογικῶν est cité très souvent. Voyez *Baguet*, § XCVI.

faut cependant regarder comme une chose propre à ces derniers d'avoir fait entrer la rhétorique, c'est-à-dire de la rhétorique, dans la logique, probablement à cause de sa liaison avec la grammaire. Aristote, il est vrai, avait déjà rattaché aussi la rhétorique à la dialectique; mais bien persuadé qu'on ne peut traiter de la forme sans en considérer en même temps le contenu, il la fit dépendre également de la morale; et si Platon voulut réduire la rhétorique à la dialectique, il est clair cependant qu'il prenait alors la dialectique dans le sens large. Les stoïciens, au contraire, la considèrent comme une partie principale de la logique, puisqu'ils divisaient celle-ci, d'après un principe très externe, en dialectique et en rhétorique (1). Dans cette division, la poétique et la musique même eurent aussi leur place au milieu des recherches grammaticales (2). Nous voyons donc clairement par là, que les stoïciens, en général, perdaient de vue l'idée de la philosophie; ce qui, d'ailleurs, résulte déjà évidemment de ce qu'ils faisaient entrer dans la logique une partie de la philosophie qui ne considère point les principes et les causes. Mais un semblable mélange de l'élément philosophique et d'érudition étrangère, semble aussi s'être glissé dans les autres parties de la philosophie, à l'exception peut-être de la physique, dans laquelle les stoïciens manquaient de cette richesse de connaissances expérimentales qui distinguait

---

(1) *Cic. de fin.*, II, 6; *Senec. ep.*, 89; *Diog. L.*, VII, 42, 47. Tel est aussi le fondement de la division de Cléanthes. Petersen, *Philosophiæ Chrysippeæ fundamenta*, p. 25, croit que Chrysippe ne regardait pas la rhétorique comme une partie spéciale de la philosophie, ou bien qu'elle était pour lui identique à la recherche des criterium. Ces deux opinions me paraissent fausses. Si l'on compare *Diog. L.*, VII, 55, avec 49, il paraît que les stoïciens regardaient même la doctrine sur le criterium de la vérité comme étrangère à la dialectique.

(2) *Diog. L.*, VII, 44, 60.

les premiers péripatéticiens; car ils paraissent avoir regardé ces connaissances historiques avec un mépris pareil, quoique moins grossier, à celui que professaient les épicuriens pour ce même ordre d'idées (1). Aussi les connaissances de cette nature ne faisaient-elles pas nécessairement partie de l'érudition scolastique de cette époque. Mais les stoïciens considéraient, dans cette partie de la philosophie, particulièrement ce qu'il y a de plus sublime, le divin ; et, sous ce rapport, nous les voyons mêler à la philosophie beaucoup de choses qui lui sont étrangères, en s'enfonçant trop avant dans les détails des recherches mythologiques, et dans les divers élémens de la superstition païenne. Enfin, quant à la morale, elle fut enrichie, agrandie par les stoïciens, surtout par leurs recherches sur le convenable et sur les devoirs; mais bien que ce fût là un point qui eût été trop négligé par les philosophes antérieurs, les stoïciens, à leur tour, en poussèrent au contraire le développement trop loin, et s'y étendirent d'une manière démesurée et trop empirique pour qu'on puisse regarder l'extension qui en résulta pour la morale, comme un progrès purement philosophique. Ils semblent plutôt avoir voulu donner une foule de préceptes et de sentences utiles et convenables, qu'une théorie et une division scientifiques de l'activité morale, puisqu'ils traitent de rapports donnés de toute espèce, sans jamais en chercher le fondement moral ou non moral. De là, les questions qui reviennent partout, à savoir ce que ferait ou non le sage dans des circonstances données; de là, encore, les diverses exhortations sur les moindres choses, exhortations poussées jusqu'au pédantisme, et dont Ariston disait qu'elles convenaient plutôt aux nourrices et aux pédagogues qu'aux philosophes. Enfin nous voyons

(1) Ainsi Chrysippe *ap. Plut. de Stoic. rep.*, 29. Περὶ τῶν ἐμπειρίας καὶ ἱστορίας δεομένων διακελευσάμενος τὴν ἡσυχίαν ἔχειν κτλ.

que la direction qu'Aristote avait déjà imprimée à la philosophie est encore plus prononcée chez les stoïciens ; ils mêlaient à la philosophie beaucoup de choses prises des sciences, sans savoir leur donner un caractère philosophique. Tandis que les matériaux scientifiques s'augmentaient, l'esprit philosophique, qui tend à les saisir dans l'unité d'un point de vue philosophique, se perdait de plus en plus, et le besoin seul de donner à la jeunesse une éducation convenable et universelle, besoin que les écoles philosophiques d'alors avaient à satisfaire, tenait encore en rapport la masse confuse des objets de l'instruction.

Aussi la manière dont les stoïciens déterminaient les rapports réciproques des trois parties de la philosophie, nous fait assez connaître qu'ils avaient égard à ce besoin de l'instruction. Il est bien vrai que Zénon et Chrysippe gardèrent l'ancien ordre de ces parties tel qu'il était établi dans les premières écoles socratiques (1) ; mais on ne saurait nier cependant que déjà alors les opinions des stoïciens sur ce point commençaient à chanceler. Mais les stoïciens suivans changèrent franchement cet ordre : l'un voulait commencer par la morale ; l'autre lui donnait la seconde place ; d'autres encore, qui vinrent plus tard, regardèrent la physique comme la première partie de la philosophie. Il paraît même que Cléanthe avait déjà intercalé la morale entre la logique et la physique (2). Quelques stoïciens prétendirent même que ces sciences ne devaient pas être traitées comme parties spéciales de la philosophie, mais qu'elles pouvaient se présenter ensemble dans l'exposition de la philosophie (3). Or, bien que

(1) *Diog. L.*, VII, 40.

(2) *Ib.*, 41.

(3) *Ib.*, 40. Καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου προκεκρίσθαι (*p.* ἀποκεκρίσθαι), καθά τινες αὐτῶν φασίν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά· καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν.

nous croyions que l'ancienne doctrine stoïque ne fût pas favorable, d'après son caractère, à un pareil mélange ou déplacement des parties principales de la philosophie, il paraît cependant que Chrysippe même n'exigeait pas, dans l'exposition de la philosophie, un ordre tout-à-fait aussi sévère que l'exactitude scientifique pourrait le demander. Car on lui reproche tantôt d'avoir enseigné qu'on ne saurait comprendre la morale sans la physique et la théologie; tantôt d'avoir prétendu qu'on devait enseigner à la jeunesse la morale immédiatement après la logique, et finir par la physique et la théologie, comme étant la tâche la plus sublime et la plus difficile de la philosophie (1). Il est vrai qu'on peut le disculper de ce reproche en distinguant entre l'ordre sévère de la philosophie, regardée comme système, ordre qui n'est autre que la division ordinaire en logique, morale et physique, et l'ordre qu'on pourrait suivre dans l'initiation de la jeunesse aux recherches philosophiques (2). Toutefois, nous voyons clairement que Chrysippe cherchait à suivre une marche plus facile dans la philosophie, que celle de l'enchaînement strict en théorie; probablement dans l'intention de répandre, d'une manière superficielle au moins, la philosophie, comme une partie de l'éducation générale; nous ne saurions, du moins, expliquer autrement la manière dont Chrysippe procède dans l'exposition de la philosophie, procédé qui d'ailleurs ne trouve d'excuse que dans les circonstances du temps, qui exigeaient alors une méthode moins sévère dans l'enseignement, et qui invitaient particulièrement à opposer à la décadence tou-

(1) *Plut. de Stoic. rep.*, 9; cf. *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 23.

(2) C'est la manière dont Tiedeman, et d'autres après lui, expliquent cette contradiction dans les opinions de Chrysippe, p. 14 *s.*

jours croissante des mœurs, et à la facilité séduisante de la doctrine d'Épicure, d'autres doctrines morales également faciles à saisir, et qui trouvassent leur écho dans la conscience générale.

Nous ne pouvons pas dire grand'chose sur la méthode des stoïciens, ne possédant point d'ouvrages des anciens stoïciens qui puissent nous mettre en état de nous en faire une juste idée. Les citations, pour la plupart très confuses, des écrivains postérieurs, paraissent indiquer que les stoïciens cherchaient à concilier, à unir la méthode de division platonique avec le procédé syllogistique d'Aristote. Cependant c'était probablement cette dernière méthode qui prédominait dans tous leurs traités spéciaux; comme nous le pouvons voir par leur logique et par plusieurs formes de raisonnement inventées et développées par eux avec beaucoup de soin. On nous dit que Zénon, loin d'avoir la manière oratoire de ses successeurs, était concis et serré dans ses argumens (1). Mais déjà Chrysippe s'écarta beaucoup de ce genre, car il discutait longuement, à peu près à la manière d'Aristote et de l'académie, pour et contre la même thèse, afin de trouver la vérité par une appréciation soigneuse des raisons contenues dans la nature de la chose (2); et il s'écarte encore davantage de la méthode serrée et sévère de Zénon, quand il recueille, à l'appui de sa doctrine, les divers témoignages extérieurs pris des poètes, de l'étymologie des mots, etc. Or, cet arbitraire, qui se mêla à leur exposition de la philosophie, et qui n'est excusé par aucune tendance artistique, se rencontre également dans leurs divisions. Car les stoïciens établissaient à ce sujet une

(1) *Cic. de nat. D.*, II, 7.

(2) Nous avons déjà cité ses écrits pour et contre le mode de représentation naturel. Voy. *Baguet*, § LXX; *Plut. de Stoic. rep.*, 10.

théorie qui admet plusieurs espèces de divisions, sans chercher la seule juste, la seule scientifique (1) : et c'est pourquoi nous trouvons rapportées tant d'espèces de divisions différentes de la part des stoïciens. La plupart concernent les parties principales de la logique, de la physique et de la morale. Les stoïciens avaient de bonnes raisons pour augmenter considérablement ces sortes de divisions, puisqu'ils mêlaient aux recherches philosophiques des choses étrangères à la philosophie, qui rendaient impossible un développement plein et entier de la pensée philosophique, et obligeaient par là, naturellement, à faire des chapitres particuliers et séparés. Il leur était donc impossible de faire une division strictement scientifique et qui résultât de la nature des choses; mais ils juxta-posaient seulement les différentes parties d'un tout, pour avoir du moins un ordre extérieur. Il en résulta tout naturellement qu'on ne sut à quoi s'en tenir au sujet de la division elle-même, et qu'on se décida, l'un pour une division, l'autre pour une autre. Nous ne ferons pas attention, dans notre exposition de la philosophie stoïque, à ces différentes divisions, puisqu'il ne s'agit pour nous que de faire connaître la philosophie des stoïciens, à l'exclusion de ce qui n'est point elle ; puisque aussi bien les divisions particulières nous sont transmises d'une manière si confuse, qu'il serait impossible, de quelque manière qu'on s'y prît, d'y trouver aucun ordre (2). Seulement, nous observerons à ce sujet que les tentatives souvent renouvelées des stoïciens pour obtenir un meilleur ordre, tantôt par une division, tantôt par un autre,

(1) *Diog. L.*, VII, 61.

(2) Comp. les divisions dans *Diog. L.*, VII, 41 *s.*; 84, 132 *s.* Petersen, dans son ouvrage cité plus haut, se donne beaucoup de peine pour expliquer les divisions des stoïciens; mais le résultat de ses recherches n'est guère convaincant.

prouvent leur intention sincère de donner à l'édifice chancelant de leur système plus de liaison et de solidité. C'est ce que prouvent aussi les diverses modifications, souvent peu importantes, qu'ils faisaient dans les définitions et les formules, afin de donner à leurs argumens plus de force. Nous nous occuperons aussi fort peu de toutes ces choses, car, évidemment, elles ne modifiaient que la forme extérieure de la doctrine, et ne prouvent, en général, que l'espérance dont on se flattait alors de conserver, au moyen d'un mot destiné à être transmis dans l'école, l'esprit de la pensée libre, qui s'en allait disparaissant.

CHAPITRE III.

LOGIQUE DES PREMIERS STOÏCIENS.

Il résulte des observations que nous avons faites plus haut, au sujet de ce que les stoïciens comprenaient dans la logique, que nous n'en devons considérer qu'une certaine partie, particulièrement deux sections : savoir, celle qui traite des critérium et de la connaissance de la vérité, et celle qui traite des catégories ; mais ces deux parties renferment bien des choses qui, selon nous, appartiennent plutôt à la grammaire générale.

La théorie des sources de nos connaissances avait pris depuis Aristote une direction nouvelle, dont nous devons regarder comme les deux extrémités, d'un côté les épicuriens et les stoïciens, de l'autre les sceptiques et les nouveaux académiciens. Aristote, contrairement à Platon, s'attachait à l'intuitif dans notre pensée, et tâcha de faire voir comment on devait chercher à parvenir à la science en partant de la sensation, comme étant ce qu'il y a de plus connu pour nous, sans cependant nier qu'on doive distinguer le produit le plus parfait de notre activité intellectuelle, savoir la pensée rationnelle, des mouve-

mens de notre âme qui sont effectuées par la sensation. Les stoïciens, au contraire, philosophant d'une manière analogue à celle d'Épicure, et suivant une direction dont nous avons déjà rencontré des traces chez les platoniciens et chez les péripatéticiens, cherchaient à rapprocher de plus en plus la pensée rationnelle de la sensation, et à ne la concevoir que comme un effet de celle-ci; en quoi ils rencontraient naturellement de grandes difficultés. Or, c'est des moyens qu'ils croyaient nécessaires d'employer pour éviter ces difficultés, que se compose toute la doctrine qu'on appelait ordinairement la doctrine des critérium de la vérité.

Or, il est digne de remarque, et c'est un signe caractéristique de l'époque dont nous parlons, qu'Épicure et son école, dont nous connaissons, du reste, la manière superficielle de traiter les questions scientifiques, ni même les stoïciens, qui d'ailleurs étudiaient sérieusement et avec application, n'aient que point ou peu essayé de réfuter la doctrine de Platon concernant la réminiscence des idées, et celle d'Aristote sur l'activité de l'entendement, afin de préparer les voies à leur propre théorie. Il paraîtrait que ces doctrines étaient alors considérées comme déjà réfutées par le temps; on les regardait probablement comme des suppositions gratuites qui n'existaient plus que dans la tradition historique. Le peu d'intérêt qu'on attachait à la question de savoir comment une pensée peut rendre véritablement son objet, pouvait bien avoir aussi sa source dans le caractère d'insouciance et de légèreté de cette époque. On ne sut échapper aux doutes qui s'élevaient à ce sujet, qu'en se contentant d'une certaine analogie de la pensée avec son objet, d'un portrait de l'objet dans l'âme, sans examiner de plus près la manière dont il a lieu. Plus donc on perdait de vue l'objet de la pensée, plus toute l'attention de ceux qui avaient pour but d'établir une doctrine déterminée sur l'essence des choses, devait se concentrer sur la recherche des différences dans

le mode de représentation des hommes. Et, sous ce rapport, il était important de combattre l'opinion des sceptiques, et de faire voir comment nous sommes capables de distinguer la représentation vraie de la fausse, sans cependant pouvoir franchir le cercle de notre propre représentation, ou démontrer l'harmonie de notre représentation avec les objets extérieurs.

Les remarques générales que nous venons de faire laissent facilement deviner quel fut le caractère des recherches des stoïciens touchant le critérium de la vérité. Ils partaient de la supposition de la préexistence des idées en nous, et cherchaient à faire voir comment ces idées se développent successivement, en passant du particulier au général, et, quand elles sont vraies, quelle est la nature de leur vérité, et comment elles peuvent être distinguées des vaines images de notre imagination (1). Cette théorie est en général simple et facile à saisir; cependant les stoïciens la rendaient longue et diffuse par toute sorte de recherches savantes et par des distinctions faites avec plus de scrupule que de précision dans leurs termes techniques. Ils semblent avoir entendu par représentation (φαντασία) tout ce qui se trouve dans l'âme considérée comme conscience; car ils étendaient la représentation non seulement à la conscience des hommes doués de raison, mais aussi à celle des animaux; non seulement à la sensation, mais encore à la pensée du non-sensible; non seulement enfin à la représentation que produisent en nous les objets réels et présens, mais aussi à l'idée qui se forme en nous sans être produite par un objet semblable (2). Mais la représentation doit avoir un

(1) *Diog. L.*, VII, 42. Τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων παραλαμβάνουσι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὑρεῖν· ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἐπευθύνουσι.

(2) *Ib.*, 46, 51. Εἰσὶ δὲ τῶν φαντασιῶν καὶ ἐμφάσεις, αἳ ὡς αἱ ἀπὸ

objet correspondant, susceptible d'être représenté (φανταστόν), et elle doit être conçue comme un pâtir (πάθος) de l'âme, ce qui suppose quelque chose d'actif qui la produit dans l'âme; ce quelque chose d'actif est un objet extérieur qui, au moyen des organes, produit une sensation dans l'âme (1). Cette opinion est rendue par la comparaison de l'état primitif de l'âme à un tableau destiné à recevoir des caractères et qui n'en a point encore reçu; c'est ainsi que toutes nos pensées sont écrites dans notre âme, d'abord par la sensation, d'où résulte en nous le souvenir; et de la multitude de sensations analogues résulte enfin l'expérience (2). Aristote avait déjà suivi cette marche dans l'analyse et l'explication de la pensée. Mais les stoïciens allaient beaucoup plus loin; ils cherchaient

---

ὑπαρχόντων γινόμεναι. Il est vrai que la distinction entre φαντασία et φάντασμα, que nous trouvons établie dans la doctrine des stoïciens, et dont nous parlerons plus tard, paraît être contraire à ce que nous venons de dire au sujet de l'extension qu'ils donnaient à ce mot, φαντασία; mais cette différence ne regarde au fond que la φαντασία καταληπτική; et il résulte de bien des données particulières que l'idée φαντασία était prise par les stoïciens dans un sens tout-à-fait général, et qu'elle renfermait celle de φάντασμα. C'est ainsi que l'ἐννόημα est appelée un φάντασμα. *Diog. L.*, VII, 61; *Plut. de pl. ph.*, IV, 11. Mais, d'après ce que nous avons dit plus haut, il est pourtant aussi une φαντασία.

(1) *Plut. de ph. pl.*, IV, 12. Suivant Chrysippe, Φαντασία μὲν οὖν ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός. — — Φανταστὸν δὲ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ ψυχρόν· καὶ πᾶν, ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν, τοῦτ' ἔστι φανταστόν.

(2) *Ib.*, c. 11. Οἱ Στωικοί φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς, ὥσπερ χαρτίον ἔνεργον εἰς ἀπογραφήν· εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεσθαι. Πρῶτος δὲ ὁ τῆς ἀπογραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων. Αἰσθανόμενοι γάρ τινος οἷον λευκοῦ ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν, ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φασὶν ἔχειν ἐμπειρίαν.

à dériver de la sensation et de la représentation sensible, non seulement la connaissance empirique, mais la science même; non seulement la connaissance des objets extérieurs, mais aussi celle des idées rationnelles. C'est ce que nous apprennent une foule de déterminations de leur doctrine, dont aucune, à la vérité, ne donne un éclaircissement complet et suffisant sur ce point; mais comme elles reviennent toutes au même, elles ne laissent plus de doutes quant au caractère de cette doctrine. Deux choses sont particulièrement à considérer sur ce sujet : l'une concerne l'idée que les stoïciens se faisaient de la science, l'autre ce qu'ils posaient comme l'objet de la connaissance rationnelle. Ces deux points méritent un examen plus approfondi.

Nous trouvons plusieurs définitions de l'idée qu'ils se faisaient de la science, définitions qui, quoique plus ou moins exactes, reviennent cependant au même (1). Ils prenaient cette idée dans un sens tantôt plus large, tantôt plus étroit ; prise dans le premier sens, elle désigne une conviction intime qui ne saurait être ébranlée par aucune raison quelconque (λόγος); mais, prise dans le sens plus étroit, elle désigne un système de convictions de cette nature. Si nous demandons comment cette conviction scientifique inébranlable peut être acquise, nous trouvons un indice pour la solution de cette question dans l'addition faite à quelques définitions des stoïciens, que la science consiste dans la possession des idées. Il

---

(1) *Stob. ecl.*, II, p. 128. Εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἑτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τοιούτων, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλην δὲ σύστημα ἐξ ἐπισθημῶν τεχνικῶν ἐξ αὑτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλην δὲ ἕξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἥν τινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι. *Diog. L.*, VII, 47. Αὐτὴν δὲ τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. Cf. *Cic. ac.*, I, 11.

semble suivre de là que la pensée scientifique ne diffère point quant à la matière de la représentation, et n'est au-dessus d'elle que parce que la possession en est certaine. Cela nous rappelle la manière figurée dont Zénon s'expliquait sur la science. Il comparait les représentations aux doigts étendus de la main ; lorsque ensuite on les contracte en les repliant sur eux-mêmes, alors a lieu l'assentiment, l'adhésion de l'esprit (συγκατάθεσις) que nous accordons aux représentations ; la ferme conviction (κατάληψις) naît de même, comme lorsqu'on serre fortement le poing ; et enfin la plus grande, la plus intime conviction, celle que la science seule peut donner par l'enchaînement de plusieurs convictions, est exprimée par l'action de serrer le poing droit avec la main gauche (1). Or, dans cette description des degrés de la persuasion, depuis la représentation jusqu'à la science, on suppose, il est vrai, l'existence d'une activité spontanée de l'âme, qui accède aux représentations, qui les retient avec conviction et les fortifie. Cette activité spontanée de l'âme est aussi indiquée dans la définition de la science, qui fait dériver la possession certaine des représentations, de la contraction (τόνος) et de la force de l'âme. Aussi les stoïciens désignaient-ils ordinairement la faculté dominante de l'âme, la raison, comme cela même qui produit les représentations, les sentimens etl 'adhésion de l'esprit (2) ; et ils reconnaissaient, du moins dans la première forme de leur doctrine, la droite raison comme le critérium de la vérité (3). Les stoïciens n'étaient donc nullement disposés à

(1) *Cic. ac.*, II, 47.

(2) *Plut. de pl. ph.*, IV, 21. Οἱ Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ τὰς συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν.

(3) *Diog. L.*, VII, 54. Ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωικῶν τὸ ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησί.

ne regarder la connaissance et la science de l'âme que comme un effet de l'impression des choses extérieures sur nous; d'autant moins qu'ils étaient fermement convaincus que la science est une vertu de l'âme. Mais cependant en conséquence du caractère de leur doctrine, c'est du point de vue purement physique qu'ils considèrent la vertu théorétique de même que la vertu pratique, ainsi que nous le verrons plus tard; c'est-à-dire qu'ils concevaient le fait du connaître de l'âme comme ce qui constitue le fait du sentir, savoir, comme un résultat naturel de l'action et de la réaction entre les objets extérieurs et la force intérieure de l'âme, résultat qui dépend aussi bien de la qualité de l'externe que de celle de l'interne. C'est pourquoi, tout en pensant que l'adhésion de l'esprit dépendait de nous et qu'elle était sujette à notre volonté, ils admettaient cependant aussi que les impressions physiques pourraient, selon leur nature, nous contraindre à leur accorder notre assentiment (1).

C'est par la même raison que Chrysippe enseignait que l'idée de la représentation produite en nous par un objet extérieur, est un pâtir dans l'âme, mais qui nous révèle en même temps l'agent, de même que la lumière nous montre non seulement elle-même, mais aussi les objets qu'elle éclaire. Et à cette manifestation des objets extérieurs par le sens, il rattachait immédiatement et comme une conséquence nécessaire, le jugement qu'il existe réellement de tels objets. Si nous voyons, par exemple, quelque chose de blanc, dit-il, c'est à la vérité un état passif de notre âme, mais il en résulte aussi en

(1) *Cic. ac.*, I, 11. *Sed ad hæc, quæ visa sunt et quasi accepta sensibus, assensionem adjungit (sc. Zeno) animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. Visis non omnibus adjungebat fidem, sed iis solum, quæ propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quæ viderentur. Ib.*, II, 12; *De fato*, 18; *Sext. Emp. adv. math.*, VIII, 397.

même temps le jugement qu'il existe quelque chose de blanc qui met en mouvement notre sens et notre âme(1). Il est bien clair par là que les stoïciens étaient persuadés que nous recevons des sens, non seulement la matière de toute notre connaissance scientifique, mais encore la forme dans laquelle nous concevons les phénomènes et leurs causes, et que l'activité de l'âme dans le connaître ne consiste que dans la force plus ou moins grande avec laquelle nous tenons aux représentations légitimes, et les rattachons l'une à l'autre pour acquérir une conviction plus forte, tandis que nous pouvons aussi rejeter les représentations fausses, tantôt avec plus, tantôt avec moins de force.

Mais la difficulté, dans ce système, était précisément de faire voir comment nous pouvons distinguer la représentation légitime de la fausse; c'est Chrysippe qui paraît avoir senti le mieux cette difficulté; du moins les stoïciens plus anciens que lui, qui, comme nous l'avons déjà dit, regardaient la droite raison comme le critérium de la vérité, glissaient légèrement sur ce point. Mais Chrysippe fut engagé par la controverse avec les nouveaux académiciens à chercher une solution qui fût du moins plus conforme au point de vue des stoïciens. Dans la dispute avec les sceptiques et les nouveaux académiciens, on partait ordinairement de la nécessité pratique d'admettre un savoir, et sous ce point de vue, les stoïciens prouvèrent parfaitement que le désirer et l'agir ne sont possibles

---

(1) *Plut. de pl. ph.*, IV, 12. Φαντασία μὲν οὖν ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός· οἷον ἐπειδὰν δι' ὄψεως θεωρῶμεν τὸ λευκόν, ἔστι πάθος τὸ ἐγγεγενημένον διὰ τῆς ὁράσεως ἐν τῇ ψυχῇ· καὶ τοῦτο τὸ πάθος εἰπεῖν ἔχομεν, ὅτι ὑπόκειται λευκὸν κινοῦν ἡμᾶς. Ὁμοίως καὶ διὰ τῆς ἁφῆς καὶ τῆς ὀσφρήσεως. Εἴρηται δὲ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός· καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὑτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκὸς αὐτήν.

qu'autant que l'on admet comme vraie une représentation de ce sur quoi l'action se dirige, mais qu'en particulier aussi une fermeté vertueuse dans la manière d'agir ne peut tenir qu'à une conviction solide de la vérité (1). Il faut dire cependant que la nécessité seule du savoir était démontrée par là; mais nullement la possibilité d'y parvenir. Et ce sont là précisément les difficultés qui sont moins bien appréciées par les stoïciens que par Platon et par Aristote. Ils ne pouvaient pas ignorer que les représentations ne méritent pas toutes notre adhésion; un grand nombre ne paraissent pas s'accorder avec les choses représentées; et comment peut-on alors distinguer ces représentations fausses des représentations vraies, s'il n'y a point d'entendement régulateur au-dessus des représentations vraies qui les juge, et si toute connaissance part des représentations? Les anciens stoïciens cherchaient à résoudre cette question, à peu près à la manière de Platon et d'Aristote, en conférant les fonctions de juge à la droite raison; mais il est évident que cette explication ne s'accorde guère avec leur manière de voir en général. Car la faculté intérieure de l'âme ne juge pas des représentations, mais ne fait que les retenir ou les rejeter avec toute la force qui lui est propre. C'était dans les représentations elles-mêmes qu'il fallait placer le critérium de leur vérité ou de leur fausseté, si l'on voulait dériver des représentations la vérité de la connaissance. Telle paraît aussi avoir été l'opinion de Chrysippe, quand il prétendait que la représentation vraie ou concevable (φαντασία καταληπτική) ne se manifeste pas seulement elle-même, mais qu'elle manifeste encore son objet; elle n'est, dit-il, autre chose que la représentation qui est produite par un objet réel et d'une

(1) *Cic. ac.*, II, 12. La teneur de ce passage prouve que Cicéron avait devant les yeux des modèles stoïques.

manière analogue à la nature de cet objet (1). C'est ne considérer, il est vrai, que l'évidence empirique de l'impression sensible comme le critérium de la vérité; mais dès qu'une fois on voulait dériver de l'impression sensible la connaissance de la vérité, un autre moyen n'était réellement pas possible; et l'explication donnée par Chrysippe à ce sujet doit être regardée comme un développement conséquent de la marche de la doctrine adoptée par les stoïciens. Il ne faut jamais oublier, dans l'examen de cette doctrine sur la source et l'origine de la science humaine, que ces philosophes avaient toujours en vue deux choses, d'une part l'impression extérieure, qui produit en nous la sensation; d'autre part, la force vivante de l'âme par laquelle elle s'approprie et retient en elle l'impulsion extérieure : aussi n'est-ce que par cette force que la sensation devient notre véritable propriété, et qu'elle acquiert une certitude scientifique. Or, c'est à cette force intérieure de l'âme, qui se manifeste dans l'action de saisir la sensation, que les premiers stoïciens réduisaient le critérium de la vérité, tandis que Chrysippe le chercha plutôt dans l'énergie et dans l'évidence empirique de l'impulsion extérieure. Cette dernière opinion nous paraît plus conséquente, puisque, suivant la manière de voir des stoïciens, ce n'est point la qualité des représentations, mais seulement leur possession, qui devait résulter de la force intérieure de l'âme.

Or, si la doctrine des stoïciens est vicieuse sous le point de vue dont nous venons de parler, elle est encore plus

---

(1) Voyez plus haut *Plut. de pl. ph.*, IV, 12; *Diog. L.*, VII, 46. Τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικήν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον. Καταληπτικὴν μέν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον τὴν μήτραν ἔχουσαν μηδὲ ἔκτυπον. *Ib.*, 54.

embarrassée pour résoudre les difficultés que lui présente la question de l'accord de la représentation légitime avec son objet. Car il ne suffit pas de distinguer la juste représentation du vain fantôme de l'imagination, mais il faut encore faire voir comment la juste représentation peut exprimer ce qui est dans l'objet (1). Or, pour expliquer ce point, les premiers stoïciens avaient recours à l'opinion fort simple, que la représentation est une empreinte de l'objet extérieur dans l'âme, opinion que Cléanthe particulièrement rendait d'une manière très sensible, en comparant la représentation à la manière dont l'empreinte du sceau sur la cire exprime en relief ce qui est gravé sur le sceau ; et cette explication empirique convenait fort bien à la manière de voir générale des stoïciens, qui se représentaient l'essence de l'âme d'une manière toute physique. Mais Chrysippe devait d'autant plus reconnaître que cette façon de voir n'est point d'accord avec les phénomènes, qu'il s'attachait plus à combattre les argumens des sceptiques. Il remarqua donc que si la représentation était une empreinte de l'objet extérieur dans l'âme, il serait impossible que d'un seul et même objet résultassent dans le même individu plusieurs empreintes et par conséquent plusieurs représentations. On ne voit pas clairement, d'après les données qui nous sont parvenues sur ce sujet, jusqu'à quel point il développa cette observation ; seulement nous voyons qu'il la rapportait à ce que dans le même temps diverses représentations coexistent dans l'âme, de même qu'il est dans l'air divers sons en un seul moment. Mais c'est pourquoi il crut ne devoir expliquer la représentation vraie que comme une modification de l'âme produite par l'objet extérieur. Cette explication ne disait donc point en

(1) *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 288 s. Φαντασία οὖν ἐστὶ κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ, περὶ ἧς εὐθὺς καὶ διέστησαν. Κλεάνθης μὲν γὰρ

quoi consiste proprement l'analogie de la juste représentation avec l'objet extérieur.

Les stoïciens ne surent pas mieux rendre compte du fait, que les observations, tout en procédant de la sensation, présentent pourtant une grande différence sous le rapport de l'exactitude et de la certitude, suivant qu'elles sont faites par des hommes sans instruction ou par ceux qui se sont occupés long-temps d'un objet. Ils remarquaient seulement une chose dont Speusippe s'était déjà aperçu, savoir qu'il faut distinguer les représentations et les pensées naturelles et purement physiques, des représentations et pensées artificielles auxquelles on parvient par l'instruction et par l'étude ; car, disent-ils, un tableau apparaît autrement à l'artiste qu'à celui qui ne connaît rien à l'art (1). Or, cette différence dut porter à tâcher de distinguer aussi ce qui est déjà donné dans la représentation ordinaire, de ce que nous ne parvenons à connaître qu'en conséquence d'un développement scientifique. Les stoïciens appelaient le premier résultat, idée (πρόληψις), le second, pensée, dans le sens strict (2). Et, comme l'idée est intimement

---

ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν, ὥσπερ καὶ διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν. Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον κτλ. *Ib.*, 372 ; VIII, 400 ; *Diog. L.*, VII, 45, 46, 50. Φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ δυοδεκάτῃ περὶ ψυχῆς ὑφίσταται. Οὐδὲ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἱονεὶ τύπον σφραγιστῆρος, ἐπεὶ ἀνενδεκτόν ἐστι πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι.

(1) *Diog. L.*, VII, 51. Καὶ αἱ μέν (*sc.* φαντασίαι) εἰσι τεχνικαί, αἱ δὲ ἄτεχνοι. Ἄλλως γοῦν θεωρεῖται ὑπὸ τεχνίτου εἰκὼν καὶ ἄλλως ὑπὸ ἀτέχνου. *Plut. de pl. ph.*, IV, 11. Τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως· αἱ δ' ἤδη δι' ὑμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. Αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. De même aussi dans la définition de la science. *Stob. ecl.*, II, p. 128. Σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν.

(2) *Plut.*, l. l.

liée à la représentation sensible, et que la pensée scientifique nous conduit aussi à la connaissance des choses, on pouvait bien dire que nous devrions chercher le critérium de la vérité dans la représentation ou sensation, dans l'idée ou la pensée (1). Car l'idée est pour Chrysippe une pensée naturelle du général (2); et c'est précisément parce que l'idée se rattache d'une manière naturelle à la sensation, qu'elle fait elle-même partie de la sensation percevable; elle ne doit désigner autre chose qu'un résultat naturel de la sensation dans l'âme. Nous devons aussi faire remarquer ici que les stoïciens, poussés par la tendance à laquelle ils s'étaient abandonnés, de réduire toutes nos connaissances à la sensation physique et à la représentation qui en résulte, prirent l'idée de la sensation et de la représentation percevable, dans une acception beaucoup plus large que Platon et Aristote. Suivant eux, non seulement les phénomènes physiques particuliers et les choses individuelles sont sentis, mais encore les espèces ou formes générales des choses, et même le bien et le mal, d'après des idées qui sont naturellement en nous (3). Il est clair par là qu'ils ne pouvaient chercher l'entendement que Chrysippe appelait la source de la raison ou

---

(1) *Diog. L.*, VII, 54. Ὁ δὲ Χρύσιππος — κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν. *Suid. s. v.* Πρόληψις· ὁ δὲ Χρύσιππος ἐν τῷ β´ τῶν φυσικῶν λόγων τρία φησὶν εἶναι κρίτηρια, αἴσθησιν, γνῶσιν καὶ πρόληψιν.

(2) *Diog. L.*, l. l. Ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.

(3) *Plut. de Stoic. rep.*, 17. Τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, ὃν αὐτὸς εἰσάγει (*sc.* Χρύσιππος) καὶ δοκιμάζει, συμφωνότατον εἶναί φησι τῷ βίῳ καὶ μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων. *Ib.*, 19. Οὐ γὰρ μόνον τὰ (*vulg.* ὄντα) πάθη ἐστὶν αἰσθητὰ σὺν τοῖς εἴδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἐστὶν αἰσθέσθαι καὶ γὰρ ὅλον ἀφροσύνης καὶ δειλίας καὶ ἄλλων οὐκ ὀλίγων κακιῶν κτλ. *Diog. L.*, VII, 53. Φυσικῶς δὲ νοεῖται, δίκαιόν τί καὶ ἀγαθόν.

de la parole, et la raison qui doit distinguer l'homme de l'animal, que dans la manière dont l'homme saisit par le moyen de la mémoire et de la réminiscence, dans les sensations et en même temps avec les sensations, le général même, ainsi que le bien et le mal (1). Mais cette connaissance naturelle et non artificielle de la vérité doit être soigneusement distinguée du développement artificiel de notre pensée, développement qui conduit à un système des connaissances naturelles, quoiqu'il dépende néanmoins entièrement de la connaissance naturelle : aussi les stoïciens faisaient-ils tous leurs efforts pour faire voir que leur doctrine était d'accord avec la manière de voir naturelle et ordinaire. Ils essayèrent en conséquence d'établir que toutes les idées qui ne nous viennent pas immédiatement par l'impression sensible, ne sont cependant formées par nous qu'au moyen d'une transformation des représentations sensibles. Car, disaient-ils, toutes nos pensées résultent ou de ce que nous les rencontrons, ou de ce que, partant de représentations que nous avons ainsi rencontrées, nous nous élevons à d'autres. Et ils indiquaient plusieurs manières de passer ainsi de représentations immédiates à d'autres, savoir, par ressemblance ou analogie, par transposition ou composition, par opposition ou privation (2). Ces procédés expriment évidemment une mar-

---

(1) *Plut. de plac. ph.*, VI, 11. Ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοί, ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα.

(2) Le passage suivant dans *Diog. L.*, VII, 52 *s.*, n'est point, il est vrai, sans confusion, mais il est néanmoins le premier fondement de la tradition. Τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν. — — Νοεῖται δὲ κατὰ μετάβασίν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος, — καὶ κατὰ στέρησιν, οἷον ἄχειρ. *Cic. de fin.*, III, 10; cf. *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 393. Καθόλου δὲ πᾶν τὸ νοούμενον κατὰ δύο τοὺς πρώτους

che technique et scientifique, qui conduit au développement des idées sans cependant en produire d'autres qui ne soient pas déjà donnés dans la représentation naturelle ou ordinaire d'une manière non artificielle. Mais ils voulaient faire voir par là, comment, en partant des sensations du particulier, nous pouvons arriver au moyen du souvenir et de la liaison des idées, à l'expérience et à la connaissance du général (1).

Puisque les stoïciens, prenant pour modèle Aristote, cherchaient à fonder la science par le raisonnement (λόγος) (2), il devait être naturellement important pour eux de faire voir comment on parvient à connaître le général, sur lequel se fonde le raisonnement. Après donc avoir cru résoudre cette question de la manière indiquée plus haut, ils rencontrèrent encore une autre difficulté semblable à celle qui s'était déjà présentée à Aristote, savoir, de démontrer aussi la vérité de la science qui traite du général. D'après la direction qu'avait prise la philosophie grecque, de faire consister de plus en plus la vérité dans l'intuitif, direction qui est aussi très sensible dans la doctrine stoïque, nous ne devons pas être étonnés de voir les stoïciens se ranger du côté d'Aristote contre Platon, et ne vouloir pas reconnaître le général comme quelque chose d'existant par soi-même (3). Mais ils allaient beaucoup plus loin qu'Aristote; car ils ne croyaient pas seulement que les idées générales ne sont ni entièrement vraies, ni entière-

---

ἐπινοεῖται τρόπους· ἢ γὰρ κατὰ περίπτωσιν ἐναργῆ ἢ κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν καὶ ταύτην τριασήν· ἢ γὰρ ὁμοιωτικως ἢ ἐπισυνθετικῶς ἢ ἀναλογιστικῶς.

(1) *Plut. de pl. ph.*, IV, 11. Αἰσθανόμεναι γάρ τινος οἷον λευκοῦ ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσι, ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φασὶν ἔχειν ἐμπειρίαν· ἐμπειρία γάρ ἐστι τὸ τῶν ὁμοειδῶν πλῆθος.

(2) *Diog. L.*, VII, 83.

(3) *Stob., ecl.*, I, p. 332.

ment fausses, parce qu'elles n'expriment point le caractère individuel des choses particulières, qui seules ont de la vérité (1), et qu'elles ne désignent aucune chose quelconque (2); mais ils prétendaient encore que les idées n'existent que dans notre pensée (3), tandis qu'Aristote leur avait du moins accordé une réalité, d'une part dans l'entendement divin, d'autre part dans la matière formée. Et ce jugement défavorable sur les idées générales devait d'autant plus influer sur la science des stoïciens, qu'ils posaient le général comme entièrement identique à ce qui peut être conçu par l'entendement (4). Il parut donc en effet qu'il ne restait guère de vérité à la science, telle que les stoïciens la concevaient. Toutefois ils combattaient avec ardeur toutes les doctrines qui se montraient ennemies de la science, et ils tâchaient de faire voir, non seulement que nous pouvons parvenir à connaître la vérité, mais encore que la science est le bien le plus précieux de l'âme. Il se peut bien qu'ils se trompassent eux-mêmes; car les subtiles distinctions de leur doctrine sont tellement captieuses qu'elles pouvaient bien les embrouiller eux-mêmes, et certainement qu'elles ont pu faire croire à

---

(1) *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 246. Οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς εἰσὶν αἱ γενικαί (*sc.* φαντασίαι). Ὧν γὰρ τὰ εἴδη τοῖα ἢ τοῖα, τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα. Car l'espèce proprement dite est, pour les stoïciens, l'individu. *Diog. L.*, VII, 61. Εἰδικώτατον δέ ἐστιν ὃ εἶδος ὂν εἶδος οὐκ ἔχει, οἷον Σωκράτης.

(2) *Simpl. in cat. fol.*, 26 b., *ed. Bas.* Οὔ τινα τὰ κοινά. — — Ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὔτις ἐστίν.

(3) *Plut. de ph. pl.*, I, 10. Οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν.

(4) C'est ce que démontre la doctrine sur le νόημα ou ἐννόημα, dont nous avons parlé plus haut. V. aussi *Diog.* VII, 61; *Joann. Damasc. parall. sacra in append. Stob. sermon.*, p. 432, *ed. Gaisf.* Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητόν· τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προσπίπτον ἤδη (*p.* ἡδὺ *Petersen*) αἰσθητόν.

plusieurs d'entre eux qu'ils accordaient à la science une connaissance plus complète de la réalité qu'ils ne le faisaient réellement. Ils distinguaient deux espèces de vrai, le sensible et le concevable par l'entendement ; cependant le premier n'est pas vrai absolument, disaient-ils, mais seulement par rapport au concevable qui lui correspond (1). Cette opinion semble donc accorder d'une manière très positive à la science la connaissance du vrai. Mais les stoïciens distinguent le vrai de la vérité ; et ici se présente une circonstance étrange et remarquable, savoir, qu'ils considéraient la vérité comme essentiellement corporelle ; le vrai, au contraire, comme non-corporel.

Or, quiconque sait que, pour les stoïciens, tout être réel, véritable, est corporel, doit en conclure que le vrai, qui est l'objet de la science, ne désignait pour eux qu'une chose sans réalité, sans substance. Et il en est ainsi effectivement, car, suivant eux, le vrai n'appartient qu'aux propositions, et les propositions sont un quelque chose d'exprimable (λεκτόν); mais ils comptaient l'exprimable ainsi que le vide, l'espace et le temps, parmi le non-corporel (2). C'est avouer assez clairement que nous ne devons chercher la différence entre le vrai et le faux que dans les mots. Cependant les stoïciens avaient encore une autre distinction toute prête pour se soustraire aux conséquences de cet aveu ; ils distinguaient, par rapport au discours, ce qui désigne, ou le mot, et ce qui est désigné, ou la chose (πρᾶγμα), et enfin

---

(1) *Sext. Emp. adv. math.*, VIII, 10. Οἱ δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν αἰσθητῶν τινὰ καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ · οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ τὰ αἰσθητά, ἀλλὰ κατ' ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.

(2) *Ib.*, VII, 38. Τὴν δὲ ἀλήθειαν οἴονταί τινες καὶ μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς διαφέρειν τἀληθοῦς. — — Οὐσίᾳ μέν, παρόσον ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχε. Καὶ εἰκότως φασί. Τουτὶ μὲν γὰρ ἀξίωμά ἐστι, τὸ δὲ ἀξίωμα λεκτόν, τὸ δὲ λεκτὸν ἀσώματον. *Ib.*, VIII, 10. Ὅ περ ἀσώματον ἀξίωμα καθεστὼς νοητὸν εἶναι.

ce qui existe dans la réalité; or, ils prétendaient que la différence du vrai et du faux ne devait pas être cherchée dans les mots, mais dans ce qui est désigné ou dans la chose. Toutefois, ce qu'ils appellent la chose n'est cependant pas pour eux ce qui existe, mais seulement ce qui est exprimé par la parole, l'exprimable, qui n'existe que dans l'idée d'un être doué de la parole, ou un mouvement de l'âme, qui peut être exprimé par des mots, tandis que l'objet réel et la chose véritable est ce qui existe différent de la chose (1). Nous voyons par là clairement que le général et le concevable au moyen de l'entendement, est, suivant eux, une chose qui n'existe que dans l'entendement, et qui ne s'est même formée que par rapport à l'expression de la parole; ce qui existe réellement doit, au contraire, être regardé comme quelque

---

(1) *Ib.*, 11. Οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς τρία φασὶ συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον· ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι φωνήν, οἷον τὴν Δίων, σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὗ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένου διανοίᾳ. — — Τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίων. Τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν. *Ib.*, 70. Ἠξίουν οἱ Στωικοὶ κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος. Λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον· λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν, καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι. *Diog. L.*, VII, 63: *Senec. ep.*, 117. *Sunt, inquit, naturæ corporum, tanquam hic homo est, hic equus; has deinde sequuntur motus animorum enunciativi corporum. Hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum, tanquam video Catonem ambulantem; hoc sensus ostendit, animus credit; corpus est, quod video, cui et oculos et animum intendi; dico deinde : Cato ambulat; non corpus quidem est, quod nunc loquor, sed enunciativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enunciatum, alii edictum.* Tiedemann, p. 166 et suiv., rend bien l'idée de λεκτὸν en général; tandis que Petersen, p. 172 et suiv., se laisse tromper par le mot de πρᾶγμα.

chose d'individuel qui frappe les sens ; et cette manière générale de voir ne leur permettait pas d'espérer, de reconnaître l'essence des choses d'une manière immédiate dans la science.

Il paraît que les stoïciens, comme Socrate, faisaient encore servir ce résultat de leurs recherches à la définition. Si la définition doit exprimer l'essence des choses, et que les choses réelles n'existent que dans leur individualité, il s'ensuit que celui qui veut donner une bonne définition doit indiquer le propre des choses. C'est pourquoi Chrysippe appelait la définition l'indication du particulier (1), sans qu'il y soit question du général. Mais dans la science, on ne pouvait pas s'en passer ; et bien qu'il pût paraître aux stoïciens que l'individuel renferme toute la force du général, ils étaient cependant forcés de convenir que, dans l'exposition de nos pensées, il est d'une grande importance de subordonner l'individuel à ses espèces et à ses genres légitimes ; aussi leurs recherches sur le rapport réciproque des espèces et des genres prouvent qu'ils étaient convaincus de cette vérité. Le genre même était pour eux la réunion de plusieurs pensées inséparables entre elles (2) ; d'où il paraît bien qu'ils reconnurent que la formation des idées supérieures a pour but d'établir une liaison naturelle et nécessaire des idées inférieures. Mais la manière dont les idées sont superposées et subordonnées entre elles les conduisit à la question de savoir quelles sont les idées les plus inférieures, et quelles sont les plus élevées. Ils regardaient comme les plus inférieures celles des choses individuelles; mais, quant à l'idée suprême, ils n'étaient pas d'accord si c'est l'idée de l'être ou

(1) *Bekker anecd. Gr.*, II, p. 647. Ὁ δὲ Χρύσιππος λέγει, ὅτι ὅρος ἐστὶ ἡ τοῦ ἰδίου ἀπόδοσις. *Diog. L.*, VII, 60, est incomplet. *Suid. s. v.* Ὅρος.

(2) *Diog. L.*, l. l.

celle de quelque chose qui représente le genre suprême (1).

C'est à ces recherches sur la subordination des idées, que se rattachait probablement aussi la théorie des stoïciens sur les catégories. Bien que cette théorie ne soit attribuée expressément à aucun des stoïciens anciens, il est cependant très probable qu'elle avait déjà été développée par eux, car on en trouve des traces çà et là dans leurs ouvrages, particulièrement dans les fragmens de Chrysippe (2). Les stoïciens procédèrent sans doute dans la recherche des catégories à la manière d'Aristote, mais ils paraissent cependant leur avoir attribué une signification différente de celle qu'elles avaient reçu de lui. Car ce n'est pas sans vraisemblance qu'on les compte ordinairement au nombre de ceux qui entendaient par catégories les pensées simples ou les idées les plus élevées (3). Du moins, nous trouvons que leurs catégories furent réduites à l'idée suprême; mais, comme nous l'avons dit plus haut, ils n'étaient pas d'accord entre eux au sujet de cette idée. Toutefois, la doctrine qui établissait l'idée de l'être comme idée suprême, est évidemment la plus ancienne, car ce n'était que par

(1) *Diog. L.*, l. l. 61; *Senec. ep.*, 58.

(2) Je m'en rapporte, à ce sujet, à l'ouvrage déjà cité de Petersen, où non seulement les catégories, mais aussi leurs subdivisions plus spéciales et leur usage pour toute la doctrine des stoïciens sont indiquées. Du reste, il me semble que cet auteur a suivi les traces obscures des traditions plus loin que ne le permet la certitude historique; ce qui l'a conduit à beaucoup de conjectures, qu'il est aussi impossible de réfuter qu'il ne lui était possible de les prouver. Mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'il exagère l'importance de ces divisions pour la doctrine de Chrysippe, dont le génie doit être cherché dans toute autre chose que dans ces fondemens de la recherche philosophique. C'est ce que prouve l'ouvrage de Petersen lui-même, qui donne peu d'éclaircissemens sur l'essentiel de la doctrine stoïque.

(3) *Simpl. cat.*, fol. 3, a *in.*; cf. *Peters.*, p. 37.

opposition à cette doctrine, qu'on alléguait comme contre-argument que le non-être aussi pouvait cependant être conçu, ainsi que le prouvent diverses représentations des choses qui n'existent pas réellement, et que, par conséquent, l'idée de quelque chose, idée qui renferme en elle à la fois les représentations de l'être et du non-être, devait être regardée comme l'idée la plus générale (1). Ce dogme paraît déjà avoir été développé par Chrysippe (2), et prouve clairement que les stoïciens regardaient la représentation en général comme quelque chose qui peut être pris tout-à-fait sans rapport à la réalité objective, puisque l'idée du quelque chose signifie aussi pour eux le non-être, c'est-à-dire un produit tout-à-fait arbitraire de l'imagination. Maintenant, si nous nous demandons quel était le rapport des catégories avec l'idée suprême, nous commençons déjà à nous apercevoir de la défectuosité, peut-être même de l'inexactitude des traditions. D'après certaines expressions, on serait tenté de croire qu'ils regardaient les catégories comme les idées qui sont immédiatement subordonnées à l'idée de quelque chose (3); d'où il suivrait qu'ils auraient aussi mis au nombre des catégories ce qui désigne un non-être ou une existence purement imaginaire; ce qui nous paraît bien possible, puisqu'en effet le non-corporel, qu'ils posaient comme une espèce de l'être, pouvait bien être aussi considéré comme un non-être. Cependant, pour plus de sûreté, nous nous en tien-

---

(1) *Senec.*, l. l.; *Plut. adv. stoic.*, 30 *init.* Κενὸν γὰρ ἄπειρον ἔξωθεν τῷ κόσμῳ περιθέντες οὔτε σῶμα τὸ πᾶν οὔτ' ἀσώματον εἶναι λέγουσιν.

(2) Il distingue du moins l'ὂν et le τί. *Stob. ecl.*, I, p. 390 s.

(3) *Plotin. enn.*, VI, l. I, 25. Ce passage, ainsi que la polémique dont il est suivi, se rapportent incontestablement aux stoïciens. Mais, d'après la manière de Plotin, il ne faut regarder beaucoup de choses qu'il attribue aux stoïciens que comme des conséquences tirées de leurs dogmes et pas trop sûres.

drons plutôt à la manière de voir suivant laquelle les catégories ne désignent que des espèces de l'être. Or, ils admettaient quatre catégories, ce qui sert de fondement, ce qui a une qualité (ποιόν), ce qui a une manière d'être déterminée quelconque, et enfin ce qui a une manière d'être déterminée par rapport à autre chose (1). Les stoïciens joignaient sans doute à cette division, qui est évidemment destinée à mettre les catégories d'Aristote sous un jour plus scientifique, le dessein de trouver des déterminations générales des manières d'être possibles, en tant qu'elles peuvent être l'objet de la science. Nous voyons donc encore ici que les anciens n'oubliaient pas de considérer dans la logique, comme fondement de toutes les recherches scientifiques, l'objet des sciences en général. Il n'est point invraisemblable que la division des catégories fût aussi appliquée aux formes du langage, par la raison qu'en général la logique des anciens se rattachait à leur grammaire. Cependant les raisons qui paraissent conduire à cette induction sont trompeuses; car, quoiqu'il y ait accord entre le nombre des quatre catégories et celui des quatre parties du discours, admises par les plus anciens stoïciens, l'article, le nom, le verbe et la conjonction, dont l'ordre semble de plus correspondre aux catégories (2), déjà cependant Chrysippe, qui pourtant, à ce qu'il paraît, contribua le plus aux développemens de la théorie des catégories, ajouta à ces quatre parties du discours une cinquième, en divisant les noms substantifs en noms propres et en noms communs; et ceux qui vinrent après lui contribuèrent de même à multiplier les parties du discours (3), ce qui dut nécessairement rendre désormais

---

(1) *Simpl. cat.*, fol. 16 b. Ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα· εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα.

(2) Voy. Petersen, p. 226.

(3) *Dionys. Hal. de comp. verb.*, c. 2 *in.*; *Diog. L.*, VII, 111.

impossible la comparaison des formes de la pensée avec celles du langage, supposé qu'une semblable comparaison eût jamais eu lieu. Quoi qu'il en soit, ce qui est plus important pour nous, c'est le point de vue métaphysique qui ressort clairement de cette table de catégories. On s'aperçoit au premier coup d'œil que les parties de cette table sont entre elles dans un rapport décroissant d'extension. La série commence par ce qui sert de fondement, dont ils avaient aussi coutume de dire que lui seul existe, tandis que les différences en lui n'avaient point d'existence propre, mais seulement une manière d'être relative et variable dans le fondamental (1). C'est donc là, dans l'opinion des stoïciens, l'essence éternelle des choses. Vient ensuite ce qui a une qualité; et, à ce sujet, il faut savoir que les stoïciens ne désignaient par qualité, entendant ce mot dans le sens propre, que ce qui tient aux choses d'une manière permanente et d'une difficile séparation, et cela, par la propre nature des choses, et non au moyen d'une force extérieure (2). Or, qu'une telle qualité, bien qu'ayant moins d'importance que le fondamental, ait à son tour plus d'importance que la catégorie qui suit, savoir que ce qui a une manière d'être déterminée quelconque, c'est ce qui paraît certain, surtout en réfléchissant qu'on ne pouvait entendre par cette dernière catégorie, que la propriété muable et non essentielle de la chose, ou qui a sa raison extérieurement. La quatrième catégorie, enfin, désigne évidemment la chose, la moindre chose qui puisse être

---

57 c., *not. Menag.*; *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, VIII, p. 232.

(1) *Simpl. cat.*, fol. 44 b. Ὁ δὲ τὴν στάσιν καὶ τὴν κάθισιν μὴ προσποιούμενος (*sc.* τοῖς οὖσιν) ἔοικε Στωϊκῇ τινὶ συνηθείᾳ συνέπεσθαι, οὐθὲν ἄλλο ἢ τὸ ὑποκείμενον εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτὸ διαφορὰς ἀνυποστάτους ἡγούμενος καὶ πῶς ἔχοντα αὐτὰ ἀποκαλῶν, ὡς ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἔχοντα αὐτὸ τοῦτο τὸ πῶς ἔχειν.

(2) *Simpl. cat.*, d. 55 a, b, 61.

l'objet d'une pensée; car ce qui est tel ou tel par rapport à une autre chose, ne peut désigner qu'une chose dans un état de détermination quelconque qui ne lui convient pas en elle-même par sa propre manière d'être, mais seulement par rapport à une autre et en conséquence de la manière d'être de cette autre. C'est pourquoi les stoïciens distinguent le relatif (τὸ πρός τι), de ce qui est corrélatif à quelque chose. Est relatif, par exemple, le doux et l'amer, la couleur noire et la blanche, car ce n'est que par rapport à la sensation d'une personne, que quelque chose peut paraître doux, amer, etc.; mais cependant ce n'est toujours qu'en vertu de sa nature, de sa qualité propre et particulière, qu'il paraît tel; au contraire, dans ce qui n'a une manière d'être déterminée que relativement à autre chose, il ne s'agit point du tout de sa qualité propre, mais seulement de la position qu'une autre chose prend relativement à celle-là. Telles sont les idées de père, de marcher à droite, etc.; car le père cesse d'être père, sans changer, pourvu seulement que le fils meure; et celui qui est à droite cesse de l'être par le simple changement de ses alentours.(1) D'où il résulte que les stoïciens voulaient désigner par cette catégorie quelque chose qui n'a point d'im-

(1) *Ib.*, fol. 42 b., 61. Εἰ δὲ δεῖ σαφέστερον μεταλαβεῖν τὰ λεγόμενα, πρός τι μὲν λέγουσι ὅσα κατ' οἰκεῖον χαρακτῆρα διακείμενά πως ἀπονεύει πρὸς ἕτερον· πρός τι δέ πως ἔχοντα, ὅσα πέφυκε συμβαίνειν τινὶ καὶ μὴ συμβαίνειν ἄνευ τῆς περὶ αὐτὰ μεταβολῆς καὶ ἀλλοιώσεως μετὰ τοῦ πρὸς τὸ ἀποβλέπειν, ὥστε ὅταν δὲ μὴ κατὰ διαφοράν τε διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον τοῦτο ἔσται, ὡς ἡ ἕξις καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις, ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφοράν, κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται πρός τί πως ἔχοντα ἔσται· ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθέν τινων προσδέονται πρὸς τὴν ὑπόστασιν. Διὸ καὶ μηδεμιᾶς γινομένης περὶ αὐτὰ μεταβολῆς γένοιτ' ἂν οὐκέτι πατὴρ τοῦ υἱοῦ ἀποθανόντος, ὁ δὲ δεξιὸς τοῦ παρακειμένου μεταστάντος. Τὸ δὲ γλυκὺ καὶ πικρὸν οὐκ ἂν ἀλλοῖα γένοιτο, εἰ μὴ συμμεταβάλλοι καὶ ἡ περὶ αὐτὰ δύναμις.

portance essentielle pour les choses auxquelles elle est attribuée, mais seulement un rapport accidentel avec elles. Nous observerons qu'ici se trahit la tendance des stoïciens à donner à leur science, qui devait dériver de la sensation, une plus haute valeur, quand, tout en convenant avec Platon et Aristote, sur ce que la science et la sensation font partie du relatif, ils remarquaient cependant que ce relatif a son fondement dans la nature propre des choses.

La théorie des stoïciens sur les catégories se rapproche donc en général de celle d'Aristote, particulièrement en ce que toutes deux regardent l'essence et ce qui sert de base, comme ce qu'il y a de plus radical, comme ce à quoi tout ce qui est susceptible d'être conçu doit être rapporté, et qui seul a une existence absolue. Cette pensée est encore plus clairement exprimée dans le système stoïcien que chez Aristote, particulièrement en ce que toutes les catégories sont rapportées immédiatement au principe fondamental ; car ce qui est regardé comme catégorie, ce n'est point la qualité, la manière d'être, etc., mais ce qui a une qualité, c'est-à-dire l'essence, qui a produit d'elle-même une qualité, et ce qui a une manière d'être déterminée, manière d'être qui n'est que l'essence qui se trouve précisément alors dans un certain rapport accidentel. Les stoïciens distinguaient ces deux choses avec soin, puisqu'ils enseignaient qu'il pouvait bien y avoir, à la vérité, des espèces de qualités et de manières d'être opposées les unes aux autres, mais non une essence ayant une qualité ou une manière d'être opposée à une autre essence qui aurait une qualité ou une manière d'être contraire (1). On peut bien présumer que les stoïciens prenaient ce point de

(1) *Ib.*, fol. 98 b. Τοὺς μέντοι ποιοὺς καὶ πῶς ἔχοντας οὐκέτι ὑπέλαβον ἐναντίους, ἀλλ' ἐναντίως ἔχειν καὶ τοῦτον τούτῳ, ἀλλὰ μέσως τὸν φρόνιμον τῷ ἄφρονι λέγουσιν.

doctrine, que nous avons déjà trouvé dans Aristote, dans une acception plus large encore; car ils cherchaient probablement à prouver déjà par les catégories, que, de même que les autres catégories revenaient à ce qui sert de base, de même ce qui sert de base ne pouvait être conçu que comme un principe général et sans opposé. C'est à quoi la division des catégories devait nécessairement conduire, car puisqu'on distinguait ce qui a une qualité ou une manière d'être en soi, ou une manière d'être relative, de ce qui est fondamental, il ne restait donc, comme principe fondamental, que ce qui n'a ni qualité, ni distinction (1). Il résulte de là une contradiction dans le système des stoïciens, semblable à celle que nous avons trouvée dans Aristote. Les idées générales, dans lesquelles nous tâchons de saisir et de comprendre scientifiquement les choses, leur paraissaient de vaines images de notre faculté représentative des choses; ils ne voulaient regarder comme essentiel que l'individuel, mais à la fin, ils se virent forcés d'attribuer au général la plus haute valeur logique, une telle valeur même, qu'elle sembla compromettre la vérité de toute individualité. Il est bien clair qu'ils ne purent en venir là que par une confusion dans leur théorie du général lui-même.

---

(1) Dans *Simpl. cat.*, fol. 12 b, on distingue, il est vrai, deux sortes du ὑποκείμενον : la matière sans qualité, et les choses particulières; mais celles-ci ne sont pas non plus appelées ὑποκείμενα dans le sens propre; car elles sont κοινῶς ἢ ἰδίως ποιοί. *Plut. de Stoic. rep.*, 43. Καίτοι πανταχοῦ τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν. *Marc. Ant.*, XII, 30. Μία οὐσία κοινή, κἂν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις.

CHAPITRE IV.

PHYSIQUE DES ANCIENS STOÏCIENS.

La logique des stoïciens ne pouvait évidemment servir de base à leur physique. Ces deux parties de leur philosophie n'ont d'analogie que par l'intention qui les pénètre toutes deux ; car on ne peut pas prétendre que la doctrine des stoïciens sur les choses de la nature et sur le rapport du général au particulier, soit sortie de leur théorie des principes de la connaissance humaine , ni de leur division des catégories ; on pourrait plutôt dire qu'ils avaient réduit toute connaissance à la sensation, puisqu'ils n'admettaient qu'une réalité matérielle, et qu'ils considéraient le fondamental comme quelque chose de général , attendu qu'ils croyaient nécessaire de reconnaître une force générale de la nature. Ces manières de voir s'enchaînent donc, elles ont leur source dans le même point de vue, mais elles n'ont pas une liaison si intime entre elles qu'on puisse regarder l'une comme principe, et l'autre comme conséquence.

D'un autre côté , on ne saurait méconnaître que la physique d'Aristote a eu autant d'influence sur les stoïciens que sa logique ; c'est ce qu'on voit tant dans les points de doctrine particuliers qu'en général , surtout quand on fait attention à la manière dont les péripatéticiens qui suivirent avaient déjà commencé à modifier les principes de leur maître. Dans la doctrine d'Aristote, un point qui présentait une difficulté sérieuse, c'était de concilier le mouvement éternel de l'univers avec l'immobilité éternelle de Dieu; la supposition d'une matière éternelle avec la forme éternelle paraissait donner au monde un double principe, et détruire l'unité du principe scientifique ; le monde ,

en conséquence, semblait aussi pouvoir subsister par lui-même, en produisant de lui-même et en lui-même, dans le cours des temps et toujours de nouveau, son mouvement; et c'est ainsi que Straton avait déjà essayé de concevoir le monde comme un être vivant qui se meut lui-même et qui existe sans une cause étrangère. C'est cette direction que suivirent aussi les stoïciens dans leur physique. Ils niaient par là ce qu'Aristote avait appelé la forme pure, et Platon les idées, c'est-à-dire l'objet de la connaissance de la raison pure. C'était donc agir conséquemment que de tout regarder comme matériel; ce qui s'accorde bien, du reste, avec la marche qu'ils suivaient dans la logique, et qui tend à faire dériver toute connaissance de la sensation. Or, en voyant déjà dans Platon et dans Aristote la tendance à regarder tout ce qui est matériel comme quelque chose de corporel, nous trouvons donc les stoïciens d'accord avec le développement antérieur de la philosophie grecque, lorsqu'ils regardent toutes les choses comme corporelles. C'est ainsi que la physique fut pour eux la base de toute philosophie. En cela ils étaient en harmonie avec le génie de leur temps, mais ils diffèrent essentiellement des épicuriens, en ce que, malgré leur tendance au matériel, ils ne voulurent cependant pas renoncer à l'idéal suprême de la raison, mais ils croyaient le trouver dans le matériel lui-même. Ils se rapprochaient en cela de la manière de voir dans la philosophie antésocratique, particulièrement chez les philosophes dynamistes; aussi les stoïciens faisaient-ils grand cas d'Héraclite, à la doctrine duquel leur physique se rattache en plusieurs points; seulement elle est enrichie des résultats des recherches faites dans les écoles socratiques.

Si la physique a pour objet d'expliquer les causes de ce qui arrive dans la nature, alors, suivant les stoïciens, elle n'a que des corps à connaître. Car la cause est ce par quoi quelque chose existe ou est effectué; or, rien n'effectue sinon les corps; c'est là un principe général de leur

école (1), dont nous ne pouvons donner de raisons que par la manière dont ils concevaient l'opposition entre le corporel et l'incorporel. Les stoïciens n'admettaient que quatre espèces d'incorporels : l'espace vide, le lieu, le temps et l'exprimable (2). Il est donc clair par là qu'ils ne comptaient aucune chose parmi l'incorporel ; pas même, dans le fait, ce qui est une détermination essentielle d'une chose. Car, comme nous l'avons déjà dit plus haut, ils regardaient ce qui est susceptible d'être exprimé par la parole, comme quelque chose qui n'appartient pas essentiellement aux choses, mais seulement d'une manière accidentelle, par sa relation à la pensée et à la parole. En conséquence, ils ne voulaient pas reconnaître l'effectué comme quelque chose de corporel, mais seulement ce en quoi il est effectué ; car l'effectué ou l'effet rentre, d'après eux, dans l'idée de l'exprimable et d'une détermination non essentielle, idée à laquelle ils rapportaient ce qu'on peut dire de plus expressif au sujet des choses (3). On voit bien que cette doctrine des stoïciens tendait à réduire tout ce qu'il y a d'essentiel dans les choses au corporel, mais ce qui arrive aux choses ou qui n'est produit en elles qu'acci-

---

(1) *Stob. eccl.*, I, p. 336. Αἴτιον δὲ ὁ Ζήνων φησίν, δι' ὅ. Οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός. Καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα. *Ib.*, p. 338 ; *Diog. L.*, VII, 56. Πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι. *Cic. ac.*, I, 11; *Plut. de pl. ph.*, IV, 60.

(2) *Sext. Emp. adv. math.*, X, 218; cf. *Diog. L.*, VII, 140, 141.

(3) *Stob.*, ll. ll. ; *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 211; *Senec. ep.*, 117. *At sapere — incorporale est et accidens alteri, id est sapientiæ.* Si Cicéron dit : *Nec vero aut quod efficeret aliquid, aut quod efficeretur, posse esse non corpus*, son expression est au moins inexacte. Ce n'est pas ce qui est effectué, mais ce en quoi quelque chose est effectué, qui est un corps. On peut consulter là-dessus les explications claires de Zénon et de Posidonius dans Stobée, à l'endroit cité.

dentellement, au non-essentiel et au non-corporel. C'est ce qui s'accorde aussi avec la signification des catégories, les deux premières désignant quelque chose de corporel, les deux dernières quelque chose de non-corporel.

D'après cette manière de voir, l'idée du corporel dut naturellement être prise dans une acception plus large qu'elle ne l'est ordinairement. Primitivement, ils partaient sans doute, dans la définition de cette idée, de celle de l'étendue en espace. Est corps, selon eux, ce qui a une étendue suivant les trois dimensions de l'espace (1). Mais ils ajoutaient la détermination que le corps doit être en même temps quelque chose qui agit ou pâtit (2). Ils attachaient donc à l'idée de corps, outre sa signification mathématique, la qualité physique de posséder, ou une faculté d'agir, ou une capacité de pâtir. Or, les stoïciens faisaient, sous ce rapport, entrer dans l'idée de corps beaucoup de choses qui paraissent à leurs adversaires pour la plupart incorporelles. Nous ferons remarquer d'abord que l'âme dut leur paraître quelque chose de corporel (3), car elle est une faculté d'agir et de pâtir. Sous ce rapport, les doctrines des péripatéticiens et d'Épicure leur avaient déjà frayé le chemin. Mais les stoïciens allèrent plus loin; suivant eux, la vertu et le vice, les pensées et les dispositions de l'âme même, les différens modes d'action de l'âme et du corps, les parties du temps telles que l'année, les saisons, le jour et la nuit, sont des corps, car toutes ces

---

(1) *Diog. L.*, VII, 135.

(2) *Plut. de pl. ph.*, IV, 20. Πᾶν γὰρ τὸ δρώμενον ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα. — — Ἔτι πᾶν τὸ κινοῦν καὶ ἐνοχλοῦν σῶμά ἐστι. — — Ἔτι πᾶν τὸ κινούμενον σῶμά ἐστι. *Senec. ep.*, 89. *Corporum locus — — in ea (sc. dividitur), quæ faciunt et quæ ex his gignuntur.*

(3) *Diog. L.*, VII, 156; *Nemes. de nat. hom.*, c. 2, p. 32 s., *ed. Antverp.*

choses agissent et pâtissent (1). Tout cela paraît assez absurde, et semble même contredire ce que nous avons vu plus haut de la doctrine des stoïciens sur l'immatérialité du temps et de ce qui est effectué. On est porté à croire que les stoïciens prenaient, dans cette doctrine, certaines expressions dans un autre sens que dans le sens ordinaire, d'où proviendrait le choquant de leurs assertions. Mais d'abord, pour résoudre les contradictions apparentes, nous observerons que les stoïciens, en considérant le temps comme non-corporel, les parties du temps, au contraire, comme corporelles, prenaient évidemment le temps comme quelque chose de purement général, et abstrait de tout ce qui y est contenu, tandis qu'ils se représentaient les parties du temps, telles que la nuit et le jour, dans toute leur réalité, comme des sections déterminées du développement du monde (2). De même ils n'appelaient probablement corps, les déterminations de l'activité physique, qu'en tant que, contenues dans l'essence des choses, elles influent sur leur développement, tandis qu'ils les regardaient comme non corporelles, en tant qu'elles ne sont que le résultat et l'objet de l'expression ; ce qui reviendrait à la distinction entre ce qui a une qualité déterminée et ce qui n'a qu'une manière d'être conçu quelconque; car les stoïciens regardaient comme corporel tout ce qui possède une qualité; ils considéraient les qualités elles-mêmes comme des corps, savoir comme des espèces de l'air (3). Cette manière de voir tend à prévenir

---

(1) *Plut. adv. Stoic.*, 45. Ἀλλὰ πρὸς τούτοις ἔτι καὶ τὰς ἐνεργείας σώματα καὶ ζῶα ποιοῦσι, τὸν περίπατον ζῷον, τὴν ὄρχησιν, τὴν ὑπόθεσιν, τὴν προσταγόρευσιν, τὴν λοιδορίαν κτλ. *Senec. ep.*, 106, 117.

(2) Voyez les définitions des saisons par Chrysippe, dans *Stob. ecl.*, I, p. 260, 262.

(3) *Plut. de Stoic. rep.*, 43. Οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί

toute distinction qui sépare ce qui appartient essentiellement à une chose de cette chose elle-même, c'est-à-dire toute abstraction qui détache la qualité de ce qui lui sert de base ; c'est pourquoi, d'après les stoïciens, la qualité est le corps lui-même. Il y a là un développement naturel du mouvement intellectuel imprimé par Platon et communiqué par Aristote aux Stoïciens. Platon, dans sa théorie des idées, avait distingué les qualités essentielles ou l'essence des choses, de leur principe physique ; Aristote avait cherché à faire voir que cette séparation est impossible, puisque l'essence des choses ne consiste précisément que dans la liaison de la forme et de la matière, ou des qualités essentielles à la base matérielle. Les stoïciens enfin trouvèrent que ces deux choses ne doivent absolument pas être séparées. Il s'agit pour eux de concevoir le réel dans toute son unité. On ne saurait nier qu'ils confondissent et ne mêlassent par là le phénomène des choses avec leur véritable essence ; mais il faut aussi convenir, d'un autre côté, que l'expression *corps* a pour eux un tout autre sens que pour ceux qui n'appellent corps que le phénomène extérieur des choses.

Cette modification, que les stoïciens donnaient à l'idée de corps, est surtout frappante en un point, qui pouvait se rattacher à ce qu'ils considéraient les qualités comme des corps et comme des espèces de l'air. On ne pouvait pas nier qu'il y a dans un corps, c'est-à-dire dans un être qui est étendu dans l'espace, plusieurs qualités, par conséquent plusieurs corps réunis ; ils étaient donc forcés de rejeter cette proposition : qu'un corps remplit entièrement son espace. Mais quant à la manière

---

φησιν (*sc.* ὁ Χρύσιππος) — — καίτοι πανταχοῦ τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.

dont une qualité s'étend dans un espace, ils semblent avoir cru que cet espace pénètre à travers la qualité corporelle, en sorte qu'ils étaient forcés de nier l'impénétrabilité des corps. Ils croyaient, au contraire, que plusieurs corps pouvaient dans un même espace se pénétrer réciproquement et y subsister simultanément (1); supposition qui, en effet, change l'idée de corps remplissant l'espace en l'idée d'une force qui, réunie à d'autres forces, remplit le même espace. Sous ce point de vue, ils sont bien près de la confusion des anciens philosophes dynamistes; mais le matérialisme des stoïciens diffère beaucoup de celui d'un Démocrite ou d'un Épicure. Car celui de ces derniers résultait de ce qu'on cherchait à nier toutes les forces essentielles et à les réduire au simple phénomène dans l'espace; les stoïciens, au contraire, n'avaient rien de plus à cœur que de reconnaître la force essentielle comme le principe de tous les phénomènes; seulement, dans leurs efforts pour lier intimement la force et le phénomène extérieur, ils se laissèrent entraîner jusqu'à faire disparaître presque entièrement la différence qui existe entre ces deux choses.

De cette manière de voir résultait donc bien la distinction entre l'actif et le passif dans le corps, mais en même temps aussi la nécessité de les lier intimement. Leur théorie des corps se divise en deux parties, dont l'une examine ce qui agit, l'autre ce qui est produit (2). Le passif considéré comme principe des choses, est la matière dépourvue de qualité; l'actif c'est Dieu dans la matière (3). La matière, comme le principe passif des choses,

---

(1) *Stob. ecl.*, I, p. 376. Ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς σῶμα διὰ σώματος ἀντιπαρήκειν. *Plut. adv. Stoic.*, 37, 45; *Alex. Aphrod. de mixt.*, p. 141.

(2) *Senec. ep.*, 89

(3) *Diog. L.*, VII, 134. Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο,

sans aucune propriété, est aussi ce qu'il y a de plus fondamental, et l'essence générale (1); mais Dieu, comme force active et formatrice dans la matière, est nécessairement lié avec elle (2), de même qu'on ne peut pas non plus séparer la matière de la force active, car celle-ci habite dans celle-là et la pénètre (3). Jupiter est lui-même la nature générale et son principe rationnel; le ciel et le monde ne sont précisément que l'essence ou la matière de Dieu (4), et quand même le ciel et la terre passeraient, cependant la matière et Dieu dureraient éternellement; et un tel anéantissement du ciel et du monde ne consisterait qu'en ce que Dieu ferait rentrer en lui la matière, comme il l'a produite de lui et comme il pourrait la reproduire encore (5). C'est pourquoi les stoïciens pouvaient bien dire que la matière n'est qu'une hypothèse,

---

τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. Τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸ ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. *Plut. de pl. ph.*, I, 3; *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 11.

(1) *Simpl. cat.*, fol. 12 b. Ἥ τε γὰρ ἄποιος ὕλη — — πρῶτόν ἐστι τοῦ ὑποκειμένου σημαινόμενον. *Plot. enn.*, VI, l. I, 25; *Anton.*, XII, 30. Οὐσία κοινή. *Diog. L.*, VII, 150. Οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην· — — καλεῖται δὲ διχῶς, οὐσία τε καὶ ὕλη. *Stob. ecl.*, I, p. 324.

(2) *Syrian. in Arist. met.*, II, *ap. Petersen*, p. 50. Ἄλλων δὲ καὶ ποιητικὴν μὲν αἰτίαν ἀπολειπόντων, ἀχώριστον δὲ ταύτην τῆς ὕλης, καθάπερ οἱ Στωικοί.

(3) *Stob. ecl.*, I, p. 322.

(4) *Diog. L.*, VII, 148. Οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν. *Plut. de Stoic. rep.*, 34.

(5) *Diog. L.*, VII, 134. Τὰς μὲν γὰρ (*sc.* ἀρχὰς) εἶναι ἀγεννήτους καὶ ἀφθάρτους. *Ib.*, 137. Λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτόν τε τὸν θεόν, τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς καὶ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν. *Plut. de Stoic. rep.*, 39; *Adv. Stoic.*, 36.

pour signifier ce qui sert de base aux qualités connaissables des choses, et qu'elle ne diffère de l'essence que par l'idée (1); car, comme être complet, elle n'apparaît qu'en rapport avec le principe actif, mais, en elle-même, elle ne consiste effectivement que dans l'idée abstraite. D'où il est clair que les stoïciens ne considéraient l'unité de la matière et celle de Dieu que comme une seule et même chose, mais qui, envisagée par rapport à sa capacité passive et variable, est appelée matière, sous le point de vue de sa force active, et sous le rapport invariable, Dieu. C'est ainsi qu'ils réunissaient de nouveau en un seul être les deux principes du monde qu'Aristote avait séparés.

Mais la matière considérée en elle-même est le fondement de toute existence; il n'y a, disait Zénon, que ce qui participe de l'essence, c'est-à-dire de la matière qui existe (2); et comme ce n'est que le fondamental qui existe dans le sens le plus élevé, ainsi que nous avons vu plus haut, tout le reste ne participe de l'existence qu'en tant qu'il participe du fondamental ou de la matière. C'est ainsi que la doctrine des stoïciens forme, quant à son mode d'expression, une opposition directe contre la doctrine de Platon, mais seulement en ce que, dans ces formules, elle fait entièrement abstraction de la forme que la matière revêt nécessairement. Car la matière, bien que considérée en elle-même, soit sans qualité et sans forme, n'existe dans la réalité que sous une certaine forme, et douée d'une certaine propriété (3). Elle est le principe

---

(1) *Stob. ecl.*, I, p. 324. Διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης, τὴν οὖσαν κατὰ τὴν ὑπόθεσιν, ἐπινοίᾳ μόνον. Suivant Posidonius, qui en cela suivait probablement l'exemple de stoïciens plus anciens. Du reste, la leçon n'est pas très sûre. Cf. *Diog. L.*, VII, 135.

(2) *Stob. ecl.*, II, p. 90. Ταῦτ' εἶναί φησιν ὁ Ζήνων, ὅσα οὐσίας μετέχει.

(3) *Stob. ecl.*, I, p. 324. Ἀεὶ δ' ἔν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. Suivant Posidonius.

de tout ce qui devient, et par conséquent variable (1). Etant conçue absolument comme passive, elle doit être aussi infiniment divisible, de même que le corps est infiniment divisible. Toutefois, les stoïciens se gardaient bien de sembler vouloir admettre par là la grandeur infinie de la matière. Chrysippe particulièrement dirigea son attention vers ce point, le seul moyen qu'il eût de réfuter plusieurs sophismes des mégariciens. Il paraît donc s'en être rapporté à la manière d'Aristote, que cependant la possibilité de la divisibilité à l'infini ne pourrait jamais être réalisée, mais que la division qui peut s'accomplir dans la réalité ne va que jusqu'à l'incompréhensible (2). Et les stoïciens devaient tenir à cette opinion d'autant plus fermement, qu'ils se déclaraient énergiquement contre l'opinion d'Aristote que la matière était quelque chose d'infini et d'indéterminé. La controverse des deux doctrines sur ce point a sa raison dans leurs différentes directions. Toutes deux s'accordaient à n'accorder aucune existence réelle à l'infini, ce qui faisait dire à Chrysippe que, de même que le néant n'a point de limite, de même l'infini n'en a point. C'est pourquoi l'incorporel, tel que le temps, le vide et tout ce qui en dépend, est infini ; mais que ce qui est corporel, ne peut pas être infini (3). Or, Aristote regardait bien la matière comme non-être, mais non les stoïciens, parce qu'ils la concevaient comme le principe primitif et vraiment réel de toutes choses, et qu'ils avaient coutume de l'appeler aussi, par cette

---

(1) *Diog. L.*, VII, 150, où il faut évidemment lire παθητή.

(2) *Diog. L.*, VII, 150, 151; *Stob. ecl.*, I, p. 344; *Sext. adv. math.*, X, 142; *Cic. ac.*, I, 7.

(3) *Stob. ecl.*, I, p. 392. Καθάπερ δὲ τὸ σωματικὸν πεπερασμένον εἶναι, οὕτως τὸ ἀσώματον ἄπειρον· ὅ τε γὰρ χρόνος ἄπειρος καὶ τὸ κενόν. Ὥσπερ γὰρ τὸ μηδὲν οὐδέν ἐστι πέρας, οὕτως καὶ τοῦ μηδενός, οἷόν ἐστι τὸ κενόν.

raison, corps (1). A l'opinion que la matière est quelque chose de déterminé, se rattachait aussi celle que le monde est limité et que sa matière a toujours la même grandeur, qu'il n'augmente ni ne diminue quant à la masse (2), mais que la masse entière du monde est environnée d'un vide infini; que c'est donc hors du monde qu'existe le vide, mais non dans le monde (3).

Les stoïciens bannirent le vide du monde, parce qu'ils voulaient que l'on considérât le monde comme un tout. Or, en se représentant cette unité du monde comme l'unité d'un corps, ils dûrent nécessairement rejeter toute séparation des parties du monde par un espace vide situé entre elles (4). Telle est encore la raison pour laquelle ils concevaient le principe actif comme Dieu, c'est-à-dire comme une unité de la force qui embrasse l'univers, et qui donne à tous les corps particuliers leur forme déterminée. Nous pensons que l'hypothèse de l'unité et de l'enchaînement continu du monde, est la véritable base de la doctrine stoïque sur Dieu. Nous trouvons à la vérité chez les stoïciens plusieurs preuves destinées à démontrer l'existence de Dieu ou des dieux; mais ces preuves sont d'une importance très diverse, et il n'y a peut-être pas un seul autre point de leur doctrine qui manque aussi évidemment d'une forme d'enchaînement rigoureux que celui-ci; car ils paraissent à peine avoir bien su eux-mêmes ce qu'ils voulaient prouver au fond, et d'où ils devaient prendre leur point de départ, mais ils semblent s'être encore moins rendu compte de la force de leurs

(1) *Diog. L.*, VII, 134; *Aristocl. ap. Euseb. pr. ev.*, XV, 14.

(2) *Stob. ecl.*, I, p. 322, 324; *Diog. L.*, VII, 150.

(3) *Stob. ecl.*, I, p. 382, 390, 392; *Diog. L.*, VII, 143; *Plut. de pl. ph.*, II, 1; *Adv. Stoic.*, 30.

(4) *Diog. L.*, VII, 140. Ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν· τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν.

preuves. Les unes ne tendent qu'à démontrer l'existence de la divinité en général, une ou multiple; les autres, au contraire, tendent à prouver l'existence d'*un seul* Dieu. Sont de la première espèce, celles qui se fondaient sur la conviction générale des hommes concernant l'existence des dieux, sur le culte ou sur la nécessité d'admettre quelque chose de meilleur que l'homme (1). Nous n'avons point à nous occuper de ces preuves ici, où il n'est question que de la force active universelle. Mais dans la recherche sur cette force, deux points particulièrement devaient attirer l'attention des stoïciens : d'un côté, de faire voir que ce n'est qu'une seule force qui régit tout l'univers, et ensuite de prouver que c'est une force vraiment divine, c'est-à-dire raisonnable. D'abord pour ce qui est du dernier point, ils s'en référaient à l'ordre qui règne dans la composition et dans le mouvement du monde, et qui, disaient-ils, ne saurait être regardé comme le résultat du hasard ou d'un principe qui agirait aveuglément (2). Il y a dans les parties du monde sens et raison, deux choses qui ne peuvent émaner que du tout du monde; le monde est donc comparable à un être vivant, dans lequel il doit nécessairement y avoir une partie dominante, une force divine, qui doit être le principe moteur et vivifiant (3). Comme une nature est meilleure que l'autre, et comme une même loi régit les êtres vivans, il doit donc y avoir aussi une nature meilleure que toutes les autres, une âme et un être vivans meilleurs que toutes les autres âmes et tous les autres êtres vivans; et c'est là précisément le

(1) *Cic. de nat. D.*, II, 2. *Opinionum enim commenta delet dies, naturæ judicia confirmat. Ib.*, 6.

(2) *Cic. de nat. D.*, II, 5; *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 111 s.

(3) *Cic.*, *ib.* 6—8; *Sext. Emp.*, *ib.*, 101.

monde ou Dieu. Or, la meilleure de toutes les choses ne saurait être sans raison et sans sagesse; il faut donc admettre un être très raisonnable (1). Mais dans toutes ces preuves on part de la supposition que le monde est une unité dont les parties sont tenues en rapport par un principe actif. Les stoïciens tâchaient à la vérité de démontrer l'unité de cette force, mais ils s'en acquittaient faiblement et de manière à faire voir qu'il s'agissait là plutôt d'un axiome de leur doctrine que d'une conclusion. Il est vrai qu'ils cherchaient à montrer que le monde ne pouvait pas être conçu comme une pluralité de corps séparés les uns des autres, ni comme un seul corps n'ayant qu'une cohésion physique, une cohésion dans l'espace; que par conséquent il doit être regardé comme un corps intimement uni, parce que ses parties se trouvent dans une universelle sympathie entre elles (2). Il est vrai qu'ils voulaient encore prouver l'enchaînement de la vie du monde en alléguant que toutes les choses dans le monde sont pénétrées d'un feu vivifiant (3). Ce n'est là toutefois qu'une preuve détachée qui peut bien jeter quelque jour sur leur principe, mais ce principe n'a pas sa raison dans de semblables faits particuliers et démontrables; sa raison dernière tient à ce que les stoïciens regardaient la liaison entre les choses du monde comme illimitée et tout-à-fait générale. C'est ainsi que Chrysippe prétendait qu'une goutte de vin versée dans la mer se mêlerait avec toute la mer, et même que ce mélange pénètrerait tout l'univers (4).

---

(1) *Cic.*, *ib.*, 8; *Sext. Emp.*, *ib.*, 88.

(2) *Sext. Emp.*, *ib.*, 78 s.

(3) *Cic.*, *ib.*, 9, 10.

(4) *Plut. adv. Stoic.*, 37. Χρύσιππος — οὐδὲν ἀπέχειν φάμενος οἴνου σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν· καὶ ἵνα δὴ μὴ τοῦτο θαυμάζωμεν, εἰς ὅλον φησὶ τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τὸν σταλαγμόν. *Diog. L.*, VII, 151; *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, VII, p. 215.

Ils exprimaient cette manière de voir en concevant les activités matérielles dans l'espace comme se compénétrant, en répandant dans toute la matière un souffle qui en tînt toutes les parties réunies et qui produisît en elles une parfaite harmonie entre l'être et le pâtir (1). Or, ce souffle n'est précisément pas autre chose que la cause générale active, le dieu des stoïciens, ou la raison qui pénètre tout, de la même manière que l'âme pénètre notre corps, et qui s'annonce en toutes choses comme la force qui lie, mais d'une manière différente dans les différentes choses (2).

On voit en même temps par là quelle idée les stoïciens se faisaient de Dieu. Tout revient pour eux aux deux points déjà mentionnés, qu'il est d'abord la force vivante qui gouverne tout l'univers, et ensuite la raison générale du monde. Seulement ces deux points se déterminent encore çà et là réciproquement et par rapport au reste de la doctrine stoïque; on peut regarder l'un comme le côté physique de l'idée divine, l'autre comme son côté moral. Considéré comme son côté moral, Dieu est la raison éternelle qui gouverne tout l'univers et pénètre toute matière (3); il est la bienfaisante providence qui prend soin du tout aussi bien que de l'individu (4); il est sage, et le principe de la loi naturelle qui commande le bien et défend le mal (5); il punit la violation de la loi et

---

(1) *Alex. Aphrod. de mixt.*, p. 141. Ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὐτῷ.

(2) *Diog. L.*, VII, 138. Τὸν δὲ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν — — εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον κτλ.

(3) *Diog. L.*, l. l.; *Cic. de nat. D.*, I, 14; *Plut. de Stoic. rep.*, 34.

(4) *Plut.*, l. l.; *Adv. Stoic.*, 36; *Diog. L.*, VII, 147; *Cic. de nat. D.*, II, 65.

(5) *Cic. de nat. D.*, I, 14.

récompense le bien (1); il est parfait et doué d'une conscience heureuse (2). Considéré du côté physique, il est la force motrice de la matière (3), la nature générale sans laquelle absolument rien n'arrive (4); il est la destinée (εἱμαρμένη), qui soumet tout aux lois nécessaires du rapport de cause et d'effet; il est la nécessité de toutes les choses (5); il est l'âme vivifiante du monde qui a une tendance naturelle à faire naître tout d'elle comme d'une semence (6). A cette manière de voir se rattache encore une représentation plus précise par laquelle les stoïciens exprimaient l'idée de Dieu. Nous savons qu'il s'était répandu parmi les Grecs, même parmi les philosophes, l'opinion que l'âme et la raison même consistaient dans la chaleur vitale, ou dans une certaine force physique quelconque dont dépend la chaleur vitale. Or, déjà d'autres avaient combattu cette opinion, particulièrement Platon et Aristote, et même de la manière la plus décisive. On ne saurait nier cependant que ce dernier, en tâchant de s'expliquer les rapports de l'âme active avec les phénomènes physiques du corps, ne soit parvenue à confondre les idées de l'éther et de la chaleur vitale qui pénètre tout, avec l'idée de l'âme, à tel point qu'il ne semblait y avoir qu'une très légère différence entre ces idées,

---

(1) *Plut. de Stoic. rep.*, 35; *Adv. Stoic.*, 33.

(2) *Diog. L.*, l. l. Θεὸν δὲ εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ.

(3) *Stob. ecl.*, I, p. 178.

(4) *Plut. de Stoic. rep.*, 34. Οὐθὲν γάρ ἐστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι οὐδὲ τοὐλάχιστον ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὴν ἐκείνης λόγον. *Cic. de nat. D.*, I, 15.

(5) *Plut.*, l. l.; *Diog. L.*, VII, 135; *Stob. ecl.*, I, p. 176, 180; *Cic. de nat. D.*, I, 15. *Fatalem vim et necessitatem rerum futurarum.*

(6) *Cic. de nat. D.*, I, 14, 15.

différence qui se trouvait plutôt dans les principes les plus généraux de la science que dans le domaine des idées intuitives. Or, cette différence devait disparaître de plus en plus à mesure qu'on inclinait davantage à tout ramener à l'intuitif. Nous ne saurions donc nous étonner que les stoïciens, qui suivaient décidément cette route, réduisissent l'âme du monde ou Dieu à la chaleur vitale et à son principe physique. Nous reconnaissons encore ici l'affinité de la doctrine stoïque avec la physique dynamique de quelques philosophes antésocratiques. Du reste, les stoïciens avaient plusieurs manières de s'exprimer sur ce point. Tantôt ils appelaient Dieu le souffle raisonnable qui pénètre toute la nature; tantôt le feu artistique, qui forme ou produit tout l'univers; tantôt l'éther (1), qui était pour eux identique au feu artistique. Déjà cette variété de formes et d'expressions fait connaître que les stoïciens n'avaient pas précisément l'intention de représenter l'idée de la divinité par une manière d'être déterminée particulière et intuitive. Ils ne se servaient de ces expressions que pour faire voir que Dieu, comme force générale et vivifiante du monde, était lié à une activité corporelle (2).

Néanmoins dans tous ces modes de représentation, l'idée de Dieu se présente encore dans une certaine séparation de la matière. Dieu forme, ordonne et meut la matière; il est opposé, comme âme du monde, au corps du monde, et bien que sous ce rapport les idées d'un feu ou d'un éther cosmique, universel, se rattachent à celle de

---

(1) *Plut. de pl. ph.*, I, 6, 7. Οἱ Στωικοὶ κοινότερον θεὸν ἀποφαίνονται πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου· — — καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου. — — Τὸν δ' ἀνωτάτω πάντων νοῦν ἐν αἰθέρι. *Stob.*, *ecl.*, I, p. 64 s.; *Diog. L.*, VII, 139; *Cic. de nat. D*, I, 14, 15.

(2) *Stob. ecl.*, I, p. 66. Καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον διὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις.

Dieu, il n'y a cependant pas moins opposition entre cette idée et celle des autres espèces de choses. Mais nous avons déjà fait observer plus haut que les stoïciens ne reconnaissaient point du tout cette distinction. Ils cherchaient au contraire à unir entièrement la matière et la forme dans toute existence réelle; et c'est précisément aussi sous ce point de vue que Dieu leur parut comme un corps et un être vivant, mais impérissable (1), qui n'est point, il est vrai, semblable à l'homme quant à la forme, mais qui se compose cependant comme lui d'âme et de corps (2). Or, l'unité de l'âme divine et du corps divin, c'est le monde; et c'est pour cette raison que les stoïciens s'accordent à dire que Dieu est le monde, c'est-à-dire la matière douée d'une certaine qualité ou forme avec la force active y contenue (3). Cependant les stoïciens restaient encore fidèles à certains égards à la distinction entre Dieu et le monde, mais seulement dans un sens subordonné. Nous la pouvons trouver cette différence dans trois points. L'un se rapporte à la distinction entre le passif et l'actif, dont nous avons déjà parlé; le second se rattache à la distinction entre le corps et l'âme, distinction qui à son tour revient à celle entre le plus noble, le meilleur et le moins parfait dans le monde. Les stoïciens distinguaient le meilleur du moins bon, en l'appelant le divin dans un sens plus élevé; de sorte que les parties moins parfaites du monde devaient paraître jusqu'à un certain point comme non divines. Ils admettaient à cet égard une

---

(1) *Diog. L.*, VII, 147; *Cic. de nat. D.*, II 17.

(2) *Plut. adv. Stoic.*, 36. Λέγει γοῦν Χρύσιππος ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν.

(3) *Diog. L.*, VII, 137. Αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν. — — Καὶ ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας. *Ib.*, 148. Οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν. *Stob. ecl.*, I, p. 444; *Cic. de nat. D.*, I, 14, 15; *Arius Didymus ap. Eus. pr. ev.*, XV, 15.

partie dominante (ἡγεμονικόν) dans le monde rationnel, partie qui pénètre et vivifie toute chose, et qui désigne la force divine. Zénon et Chrysippe crurent trouver cette partie dominante dans l'éther de la plus haute sphère du ciel, Cléanthe dans le soleil (1). Mais ils distinguaient Dieu de l'univers encore sous un troisième rapport (point de vue) ; d'après leur opinion, Dieu, qui tire l'univers de son propre sein, doit former d'abord une unité absolue sans distinction de parties ; mais plus tard, en produisant de lui-même la diversité du monde, il s'y disperse. Or, cette unité de la vie divine est, pour ainsi dire, le Dieu pur qui renferme en lui toute matière; cette diversité des choses au contraire est pour eux le monde proprement dit, qui est opposé d'une certaine manière à l'âme du monde ou à l'unité divine de toutes les forces (2); de plus, sous ce même point de vue, Dieu peut être considéré par opposition à un être individuel dans le monde, et comme étant dans un rapport de réciprocité avec lui (3). Mais, dans toutes ces manières d'opposer Dieu au monde, on ne prend évidemment ces deux idées que dans un sens limité. Pris dans le sens général, le monde est éternel aux yeux des stoïciens, et identique avec Dieu ; ce n'est qu'en tant qu'il est décomposé en une diversité de choses or-

(1) *Cic. ac.*, II, 41; *De nat. deor.*, I, 14, 15; *Diog. L.*, VII, 139; *Euseb.*, l. l. Les deux premiers passages de Cicéron ne sont pas d'accord entre eux.

(2) *Plut. de Stoic. rep.*, 39; *Adv. Stoic.*, 36. Ἐπὶ (p. ἐκ) μιᾶς οὐσίας δύο ἰδίως γενέσθαι ποιοὺς καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἕνα ποιὸν ἰδίως ἔχουσαν ἐπιόντος ἑτέρου δέχεσθαι καὶ διαφυλάττειν ὁμοίως ἀμφοτέρους. — Λέγει γοῦν Χρύσιππος ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους. *Euseb.*, l. l.

(3) *Plut. adv. Stoic.*, 33.

données, qu'il forme un ordre périssable qui retournera dans l'unité fondamentale de l'essence divine (1).

La différence dont nous venons de parler entre Dieu et le monde nous conduit à l'idée que les stoïciens se faisaient de la formation du monde. Ils ne pouvaient, d'après leur système, regarder la formation du monde que comme une action productrice de la force divine vivante dans la matière unie avec elle. Ils disaient qu'au commencement Dieu fut pour lui-même, mais qu'ensuite il transforma toute la matière en les divers élémens. Ici Dieu est pris comme l'unité de la matière et de la force motrice, car il tire de lui-même la matière (2). A quoi se rattache aussi la manière de voir suivant laquelle Dieu est représenté comme le feu artistique, d'où le monde éclot comme d'une semence (3). Chrysippe peint aussi la transformation du feu en les autres élémens, comme une séparation du corps et de l'âme. Car, dit-il, dans le principe, lorsque Dieu est tout entier feu, il est aussi entièrement vie et être vivant; mais lorsque le feu commence à s'éteindre, il devient en partie corporel et se compose dès lors de corps et d'âme (4). Ici les stoïciens suivent

---

(1) *Euseb.*, l. l. Διὸ κατὰ μὲν τὴν προτέραν ἀπόδοσιν ἀΐδιον τὸν κόσμον εἶναί φασι· κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γεννητὸν καὶ μεταβλητόν.

(2) *Diog. L.*, VII, 136, 137.

(3) *Stob. ecl.*, I, p. 414. Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς τὸ πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἵα πρότερον ἦν. Dans ce passage est décrit d'abord le retour de la matière du monde en feu, ensuite la nouvelle formation du monde.

(4) *Plut. de Stoic. rep.*, 41. Καὶ μὴν ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, διόλου ζῆν καὶ ζῶον εἶναί φησι· σβεννύμενον δ' αὖθις καὶ παχυνόμενον εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι. Λέγει δ' ἐν τῷ πρώτῳ περὶ προνοίας· διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης εὐθὺς καὶ ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτε δὲ μεταβαλὼν (*p.* μετέβαλεν) εἴς τε τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχήν, τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μεταβάλλων,

presque entièrement Héraclite. Ils font remarquer comme lui que, dans la formation du monde, le feu suit une marche déterminée, et garde une loi fixe, suivant laquelle il doit, après avoir parcouru certains degrés intermédiaires et certaines périodes, retourner en lui-même; c'est-à-dire que la formation du monde sera suivie de sa combustion (1). Mais ils regardent la force formatrice du monde comme un feu, parce que le feu a son mouvement en lui-même, et qu'il est la force active universelle (2). S'ils font tout naître et périr dans un temps déterminé d'après une certaine loi du destin, c'est parce que, suivant eux, tout est arrangé d'après une nécessité légitime et régit la vie d'un animal qui se développe naturellement. C'est pourquoi ils se plaisaient à comparer Dieu à une semence des choses, semence d'où germe, pour ainsi dire, le monde d'une manière régulière, et suivant un rapport déterminé et rationnellement ordonné de toutes ses parties. Telle est leur idée concernant le rapport spermatique (σπερματικὸς λόγος), qui est dans toute chose, et suivant lequel est toute chose. Dieu est le rapport spermatique rationnel du monde, ou il renferme tous les rapports spermatiques rationnels qui se développent dans le monde (3). Mais ceux-ci ne se déroulent que dans le

---

ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον. La modification que M. Wyttenbach veut faire dans le texte dénature le sens de la phrase. Voyez aussi le passage que nous rapportons plus haut, *Plut. adv. Stoic.*, 36.

(1) *Diog. L.*, VII, 137, 148, 156. Δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν. *Cic. de nat. D.*, II, 22, 32; *Plut. de pl. ph.*, I, 7.

(2) *Cic. de nat. D.*, II, 12; *Diog. L.*, VII, 144.

(3) *Diog. L.*, VII, 136. Τοῦτον (*sc.* τὸν Θεόν) σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου. *Plut. de pl. ph.*, I, 7. Πῦρ τεχνικὸν — — ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται. L'expression λόγος σπερματικὸς réunit les deux idées du

développement du monde, et de l'unité primitive de Dieu ils passent à la diversité; c'est pourquoi les stoïciens appelaient aussi Dieu, à ce qu'on dit, l'un multiple (1). Le développement des rapports spermatiques s'opère par le mouvement éternel de la matière qui mêle tout ensemble, et qui forme tout avec nécessité, car, rien parmi les choses individuelles, rien de ce qui a une existence matérielle n'est en repos; tout en effet dans le monde ne fait continuellement que périr et renaître comme quelque chose de nouveau quant à sa matière (2). Les stoïciens suivent donc aussi en ce point la doctrine d'Héraclite. Mais il faut cependant convenir qu'ils sont supérieurs à leur émule, grâce aux progrès que la philosophie avait faits depuis, par suite du développement logique des écoles socratiques. Ce progrès est visible ici, en ce que les stoïciens distinguaient dans les choses ce qui est dans un flux continuel comme leur matière, de ce qui est immobile et fixe en elles; or, ce fluide dans les choses ne peut être, suivant eux, que la force divine active, la véritable essence des choses, qui vit en

---

proportionnel et de la raison, qui sont contenues dans λόγος, à l'idée du développement naturel partant d'une semence. On trouve une très bonne explication de cette idée (λόγος σπερματικὸς) dans un extrait de Cléanthe. *Stob. ecl.*, I, p. 372. Ὥσπερ γὰρ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσιν χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται. Καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὖθις διακρίνονται γινομένων τῶν μερῶν, οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι, ὁδῷ καὶ συμφώνως διεξιούσης τῆς περιόδου. Cf. *Chrys. ap. Galen. de Hipp. et Plat pl.*, III *in.*, p. 112 *Chart.*

(1) *Syrian. in Arist. met. ap. Petersen*, p. 76. Ἓν πλῆθος. Cf. *Plut. adv. Stoic.*, 13.

(2) *Plut. de Stoic. rep.*, 34; *Adv. Stoic.*, 44. La boisson mêlée ou mixtiosée rappelle une anecdote au sujet d'Héraclite.

tout et qui constitue la forme des choses (1). C'est ainsi qu'ils savaient réduire à une distinction exacte ce qui, dans Héraclite, était encore confondu et indéterminé. Mais on ne saurait méconnaître non plus qu'ils ne distinguaient par là que deux côtés des choses qui, d'ailleurs, sont, suivant eux-mêmes, aussi essentiellement liés ensemble que la force vivante et la vie. Le feu artiste est pour eux, comme pour Héraclite, une force éternellement active, qui se métamorphose elle-même, au bout de certaines périodes naturelles, quoiqu'elle reste toujours la même. L'âme du monde se nourrit et croît perpétuellement jusqu'à ce qu'elle ait de nouveau absorbé toute la matière (2).

Les stoïciens regardaient donc la formation du monde comme une période de la vie divine, qui a son commencement naturel et sa fin naturelle. Mais le commencement et la fin se ressemblent, car, dans l'un et dans l'autre, la matière et la force active, le corporel et l'âme, sont entièrement unis, la diversité des choses y est résolue en l'unité, et tout est Dieu sans aucune opposition. Ce retour de toutes choses en Dieu, qui est en même temps le commencement d'une nouvelle formation de monde, est naturellement regardé comme le développement le plus parfait de la vie. Le monde est à la vérité parfait, mais non ses parties (3); dans le monde, l'opposition du bien et du mal est nécessaire; beaucoup de nécessité se mêle à

---

(1) *Plut. adv. Stoic.*, l. l. Ὡς δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν ὑποκείμενα; τὸ μὲν οὐσία, τὸ δὲ* καὶ τὸ μὲν ἀεὶ ῥεῖ καὶ φέρεται, μήτε αὐξόμενον, μήτε μειούμενον, μήτε ὅλως οἷόν ἐστι διαμένον· τὸ δὲ διαμένει καὶ αὐξάνεται καὶ μειοῦται καὶ πάντα πάσχει τἀναντία. C'est avec assez de vraisemblance que Petersen remplit la lacune qui se trouve dans le texte par ὄν.

(2) *Plut. de Stoic. rep.*, 39.

(3) *Plut. de Stoic. rep.*, 46.

ce qui est bon dans le monde, en sorte que le mal n'y peut manquer (1). Dans la combustion du monde, au contraire, tout mal passe, tout alors est raisonnable et sage (2). Or, comme, suivant cette manière de voir, la fin du monde ramène toujours le même commencement du monde, les stoïciens raisonnaient donc très conséquemment quand ils regardaient toute nouvelle formation du monde comme entièrement semblable aux précédentes; tout se renouvelle en conséquence de la même loi suivant laquelle tout s'était développé auparavant (3). Cela semble s'être aussi rattaché à ce que les stoïciens cherchaient à déterminer l'époque de la formation du monde d'après un calcul astronomique de la grande année, et qu'ils faisaient arriver la combustion et la nouvelle formation du monde sous la même constellation sous laquelle s'était faite la première (4). En conséquence, le renouvellement perpétuel du monde apparaît donc en fait, comme un mouvement parfaitement circulaire, en faveur duquel les stoïciens n'avaient probablement rien à dire, sinon que Dieu, comme être vivant, devait être conçu dans une activité vitale continuelle, tirant de son propre sein une vie parfaite et l'absorbant de nouveau.

---

(1) *Plut. de Stoic. rep.*, c. 35, 36, 37.

(2) *Plut. adv. Stoic.*, 17. Ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται, τὸ δ' ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφόν. Des stoïciens plus récens, tels que Posidonius, représentent la combustion du monde comme une résolution de toutes les choses dans le vide; mais cela paraît être une fausse interprétation de l'ancienne doctrine, dont nous ne pouvons suivre plus loin les raisons. *Plut. de pl. ph.*, II, 9; *Stob. ecl.*, I, p. 390; *Euseb. pr. ev.*, XV, 40. On pourrait trouver le signe d'une de ces raisons dans *Philon. de incorr. mundi*, p. 507, *Maug.*

(3) *Nemes. de nat. hom.*, 38, p. 147 *s.*; *Numenius ap. Eus. pr. ev.*, XV, 18; *Chrysipp. ap. Lactant. div. inst.*, VII, 23.

(4) *Nemes.*, l. l.; *Numenius ap. Eus. pr. ev.*, XV, 19.

Mais, dans cette manière de voir, les stoïciens ne pouvaient pas ignorer la difficulté qui est commune à tous les systèmes qui veulent considérer la contingence du monde comme la vie de Dieu, savoir, d'expliquer comment les imperfections, les défauts, le mal physique et le mal moral dans le monde, peuvent s'accorder avec la vie parfaite de Dieu. Il s'occupèrent donc beaucoup de cette question, sans cependant pouvoir parvenir à la résoudre. Tout ce qu'ils disent à ce sujet part de la supposition que Dieu, d'après son essence, doit nécessairement entrer en formation du monde, c'est-à-dire en séparation d'états distincts, d'où il résulte naturellement des forces opposées dans le monde, qui toutes n'ont qu'une mesure d'existence limitée, et sont par conséquent imparfaites. Les parties du monde sont, comme nous l'avons déjà dit, nécessairement imparfaites, par cela même qu'elles ne sont que des parties; mais ce n'est que considéré en particulier que quelque chose dans le monde nous paraît défectueux, laid ou vicieux; si au contraire nous le considérons dans son rapport avec le tout, il nous apparaît aussitôt comme nécessaire et d'une utilité déterminée, sans laquelle le monde ne serait point parfait; de même qu'une comédie renferme des passages ridicules et mauvais en eux-mêmes, mais qui cependant, dans le tout, ont une certaine grâce (1). La providence de Dieu n'a point voulu la maladie, la guerre et d'autres maux; mais toutes ces choses sont venues à la suite des biens que Dieu a voulu réaliser dans le monde et qui n'étaient pas possibles sans ces conséquences (2). Quelques maux arrivent aux méchans pour les punir, d'autres frappent aussi les

(1) *Plut. adv. Stoic*, 14; cf. *De Stoic. rep.*, 21, 44. Ce que j'ai traduit par *passages* est appelé dans l'original ἐπιγράμματα.

(2) *Gell.*, VI, 1; *Plut. de Stoic. rep.*, 21, 44.

justes, suivant un autre arrangement, mais qui tourne à l'avantage de la totalité du monde (1). C'est ainsi que Dieu a composé du bien et du mal un rapport dans lequel le laid devient beau, et l'opposé harmonique (2). C'est le mal moral que les stoïciens avaient ici particulièrement en vue; car ils étaient forcés de le reconnaître pour un véritable mal, mais ils prétendaient néanmoins qu'il ne peut se faire qu'il ne soit pas bon pour l'ensemble, et pour la perfection du monde. A la vérité, Dieu ne veut pas le mal moral; Chrysippe combat même l'opinion qui regarde Dieu comme cause co-efficiente du mal moral, parce que, dit-il, la loi ne peut pas être regardée comme la cause coefficiente des infractions qui en sont commises (3). Mais Dieu veut cependant ce dont le mal est la suite nécessaire; aussi le méchant suit le destin malgré lui, et le vice est nécessaire pour que la vertu puisse exister. Le mal n'arrive pas sans utilité pour l'ensemble du monde; car, sans le mal, le bien n'existerait pas (4), et par conséquent il n'est pas possible, il ne serait pas bon d'anéantir le vice en général (5). Pour le prouver, les stoïciens se fondaient sur le principe qu'Héraclite avait déjà défendu, mais plutôt cependant sous le rapport physique, savoir que rien ne peut exister sans

---

(1) *Plut., de Stoic. rep.*, 35.

(2) *Cleanth. hymn.*, 18 *s.*

Ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι
Καὶ κοσμεῖς τὰ ἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν·
Ὧδε γὰρ εἰς ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
Ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα.

(3) *Ib.*, 17; *Plut. de Stoic. rep.*, 33.

(4) *Chrys. ap. Plut. adv. Stoic.*, 13. Ἡ δὲ κακία πρὸς τὰ λοιπὰ συμπτώματα ἔχει λόγον καί, ἵνα οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τἀγαθὸν ἦν. *De Stoic. rep.*, 35.

(5) *Chrys., ib.*, 36.

son opposé, par conséquent non plus le bien sans le mal (1). La justice, disaient-ils, ne peut être sans qu'il y ait injustice; le courage ne peut exister sans la lâcheté, la vérité non plus sans le mensonge, et ainsi aucune vertu ne peut être sans le vice qui lui est opposé; s'il n'y avait ni bien ni mal, il n'y aurait pas non plus de distinction entre le bon et le mauvais, et par conséquent point de sagesse pratique (2).

Il paraît, dans le fait, que ces explications ne satisfaisaient cependant pas entièrement les stoïciens. Aussi n'ont-elles de valeur que sous la supposition que le Dieu vivant se trouve dans la nécessité de passer par la vicissitude d'activités vitales opposées. Que les stoïciens ne l'ignorassent point, c'est ce qui nous paraît résulter d'une expression remarquable de Chrysippe. Car, en voyant le mal dans le monde, il se trouva forcé d'avouer que beaucoup de nécessité entre aussi dans le mélange de la formation du monde (3); et c'est à quoi il fait allusion, quand il dit que dans le monde parfait il y a cependant beaucoup de choses qui sont sans but, comme dans un ménage bien administré il se perd aussi quelques gouttes ou quelques grains, ou bien aussi que des esprits malins exercent leur pouvoir sur les hommes (4). Maintenant si nous nous rappelons comment, dans les doctrines d'Aristote et de Platon, le nécessaire est opposé au bon, le ma-

(1) *Gell.*, l. l. *Nihil est prorsus istis, inquit (sc. Chrysippus), imperitius, nihil insubidius, qui opinantur, bona esse potuisse, si non essent ibidem mala. Nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter sese et quasi mutuo adverso quæque fulta nisu consistere; nullum adeo contrarium est sine contrario altero.*

(2) L. l.; *Plut. adv. Stoic.*, 16, 17.

(3) *Plut. de Stoic. rep.*, 37. Φησὶ δὲ πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμίχθαι.

(4) L. l.

tériel à la raison, nous ne pourrions douter que Chrysippe aussi concevait ici d'une manière toute analogue l'opposition entre le nécessaire et le bon. Il est vrai que les stoïciens cherchaient à confondre entièrement la cause matérielle avec la force active de Dieu, pour n'avoir à reconnaître qu'un seul principe de toutes choses; mais ils étaient cependant forcés d'une certaine façon, comme nous l'avons vu, de distinguer le divin, ce qui est vraiment parfait, la force éternelle et illimitée, de ce qui est passif et imparfait; et comme ils comprenaient ce dernier dans l'idée de matière, le tout ne leur apparut que comme un dieu matériel qui est sujet à la nécessité du souffrir en lui et par lui. Cette pensée revient à dire que le formateur du monde ne peut changer la matière (1). Telle est précisément la nécessité qui produit le mal moral et toute imperfection dans le monde. En général, cette nécessité tient à ce que Dieu est forcé de faire passer la matière variable, qui est son essence, par des métamorphoses continuelles, et qu'il ne peut par conséquent pas rester dans le développement parfait de sa force, dans la combustion du monde, mais qu'il doit passer de là à la formation du monde, à la séparation des contraires, séparation qui établit l'opposition du bien et du mal. Ce n'est qu'en partant de ce point de vue qu'on peut apprécier complètement le sens que les stoïciens donnaient à leur nécessité, à leur destin. Cette nécessité, ce destin ne consiste pas simplement en ce que tout dans le monde se trouve enchaîné par le rapport de causalité, et que la partie dépend du tout, ce qui arrive plus tard de ce qui arrive plus tôt (2); mais elle a sa cause encore dans l'essence ou dans la matière de Dieu. Quant à Dieu, il est vrai que

---

(1) *Senec. de Prov.*, 5. *Non potest artifex mutare materiam.*

(2) *Plut. de pl. ph.*, I, 26, 27; *De Stoic. rep.*, 23; *Gell.*, VI, 2.

les stoïciens s'efforçaient de le concevoir comme le principe du destin et comme identique avec lui ; ils ne voulaient pas convenir qu'il était soumis au destin ; mais réellement dans leur manière de considérer toute la portion du monde, la nécessité naturelle de sa matière est regardée comme la loi suprême pour tout devenir, et Dieu lui-même apparaît comme soumis à cette loi, en tant que sa force rationnelle dépend de sa matière. Son essence est une semence du monde ; son développement, sa vie, suit la marche nécessaire d'une semence naturelle qui se développe, et subit par conséquent aussi la nécessité de passer par les états imparfaits de l'opposition et du combat mutuel de ses forces pour parvenir à sa perfection.

Plus nous entrerons dans les détails de leur physique, plus nous nous confirmerons dans cette opinion. Cependant nous n'aurons que peu de chose à dire là-dessus. La marche générale de leur physique doit nous paraître très claire après avoir examiné leurs principes suprêmes ; nous n'avons à nous occuper que de quelques points qui s'y rattachent comme des conséquences et des développemens ; car, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, les stoïciens ne pénétrèrent pas bien avant dans les recherches spéciales sur la nature. Leur guide, dans ce genre de travaux, est ordinairement Aristote, qui, dans cette partie de la science, ne parut presque rien avoir laissé à faire, et qui fut généralement le guide de ceux qui vinrent après lui. Les stoïciens s'éloignent rarement de sa doctrine, et seulement en des points qui étaient trop particulièrement fondés sur un goût spécial de la philosophie péripatéticienne. Les stoïciens suivaient alors tantôt Platon, tantôt l'opinion ordinaire; ou bien ils étaient forcés, par leurs doctrines générales, de hasarder quelques nouveautés.

Puisqu'ils regardaient le monde comme la vie de Dieu ou comme Dieu lui-même, mais qu'ils admettaient en même temps l'opposition des choses individuelles entre

elles dans le monde, il était naturel qu'ils y vénérassent comme divins des êtres individuels d'une force extraordinaire. Ils parlaient, à peu près comme Platon, de dieux engendrés, et se rapprochaient encore plus que lui des idées polythéistiques du peuple. Plus l'esprit léger de leur siècle inclinait à une tendance au scepticisme et à la dispute à l'égard de la religion populaire, tendance entretenue par les doctrines des sceptiques, des épicuriens et des nouveaux académiciens, tous ennemis naturels des stoïciens, plus ces derniers devaient se sentir portés à protéger le fondement historique des sentimens religieux populaires, et à inspirer à leurs disciples le respect des puissances supérieures auxquelles l'homme est soumis. Ils n'approuvaient pas, il est vrai, tout ce que les opinions du peuple établissaient au sujet des dieux et de leur culte; mais ils conservèrent ce qui, d'après eux, était l'essence de l'ancienne religion, et l'interprétaient à leur manière, en se permettant un jugement plus libre encore sur les formes accessoires du culte et sur leur sens. C'est ainsi que Zénon rejetait le culte des images et des temples, car, dit-il, ces choses, comme œuvre de l'art, n'ont rien de sacré (1). Mais l'opinion générale qui admet des dieux et des apparitions de dieux n'est point à mépriser, et ils cherchaient aussi à concilier cette opinion avec leur physique. Ils rapportent beaucoup des dieux populaires aux grands corps célestes, au soleil, à la lune et aux étoiles; d'autres aux élémens, aux saisons et à d'autres phénomènes physiques, même à des hommes qui ont acquis l'immortalité, à des vertus et à des arts qui sont d'une grande utilité pour les hommes; en quoi il faut se rappeler que toutes ces choses sont pour eux des corps et des forces vivantes; mais ils ne regardaient tous les dieux de cette espèce que comme des dieux inférieurs;

(1) *Clem. Alex. strom.*, V, p. 584.

ce sont des dieux engendrés, des dieux périssables; tous retournent, lors de la combustion du monde, à leur origine commune, au dieu suprême, Jupiter, la source de toute vie, qui n'est ni engendré ni périssable (1). C'est ainsi que les stoïciens cherchaient à sauver, par une libre interprétation, l'ancienne mythologie et ses fables. Il est évident qu'ils n'y furent pas conduits, comme on l'a cru, par la crainte des persécutions, mais par une sainte vénération de la croyance du peuple, et parce qu'ils se croyaient aussi en droit d'interpréter cette croyance dans leur sens (2). Nous n'apercevons donc dans leurs vues religieuses qu'une croyance artificielle, telle qu'elle naît ordinairement dans des temps où les hommes voudraient se rapprocher de nouveau de l'antique simplicité de la conviction immédiate, parce qu'ils ont encore le sentiment de l'énergie de ces temps, mais ne peuvent plus fonder leur besoin de croire que par le moyen de l'examen scientifique, ce qui les fait tendre à la tranquillité d'esprit, sans cependant la leur procurer. C'est par la même raison que les stoïciens, en suivant cette direction, furent portés à défendre plus d'une opinion superstitieuse qui était nécessairement liée au maintien du polythéisme, et pouvait se concilier avec leurs vues philosophiques. C'est ainsi qu'ils défendaient la vérité des oracles, la divination, l'oniroscopie; choses sur lesquelles Chrysippe écrivit des ouvrages volumineux (3), de même qu'il défendit aussi la croyance à de bons et de mauvais génies (4).

(1) *Plut. de Stoic. rep.*, 38; *De plac. ph.*, I, 7; *Cic. de nat. D.* I, 14, 15; II, 23; *Diog. L.*, VII, 147.

(2) *Cic. de nat. D.*, II, 24. *Physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas.*

(3) Voy. *Baguet*, § 84, 91, 92.

(4) *Diog. L.*, VII, 151; *Plut. de def. orac.*, 17; *De Stoic. rep.*, 37.

Les anciens, considérant le monde comme un ouvrage de Dieu, ne manquèrent pas non plus de lui attribuer une belle forme et une parfaite harmonie dans ses parties. C'est en conséquence de cette idée que les stoïciens furent portés à se représenter Dieu ou la nature comme un feu artificiel ; car l'art qu'ils attribuaient à ce feu est un art non seulement pour l'utilité, mais aussi pour la beauté (1) ; mais il faut avouer qu'ils ne rendaient pas toujours cette idée avec grâce : le goût de leur temps n'était pas pur. Une expression, par exemple, qui témoigne de la raideur de leur mode d'exposition, c'est celle de Chrysippe, quand il dit que la nature n'a formé le paon par amour de la beauté et de la diversité, qu'à cause de sa queue (2). Il prétendait aussi, avec d'autres stoïciens, que le cochon n'est fait que pour servir de victime et de nourriture, et qu'il a reçu une âme au lieu de sel, pour ne pas tomber en pourriture (3). Le principe de la plus grande utilité et de la plus grande beauté dans le monde est exprimé plus généralement quand ils parlent de la variété des phénomènes physiques, car ils font consister la beauté du corps dans la symétrie des membres d'un tout (4). La beauté suppose donc la pluralité des membres. Or, les stoïciens paraissent avoir pensé que, plus cette diversité, formant un tout

---

(1) *Cic. de nat. D.*, II, 22. *Talis igitur mens mundi cum sit, — hæc potissimum providet et in his maxime est occupatus, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus.*

(2) *Plut. de Stoic. rep.*, 21.

(3) *Cic. de nat. D.*, II, 64. Voy. d'autres passages dans *Baguet*, p. 182 s.

(4) *Chrys. ap. Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, V, p. 159. Ἡ δ' ἐν τοῖς μέλεσι συμμετρία ἢ ἀσυμμετρία κάλλος ἢ αἶσχος. *Ib.*, p. 161.

harmonique, est grande, plus la beauté de ce tout est accomplie. C'est pourquoi la grande diversité dans les produits de la nature leur est une preuve de la beauté de ces produits. C'est probablement en partant de l'idée que l'enchaînement universel des causes et des effets, auquel toutes les choses du monde sont soumises, en s'accomplissant partout différemment, doit aussi produire une diversité complète entre les choses; c'est en partant de cette idée, dis-je, que les stoïciens supposèrent qu'aucune chose ne peut être égale à une autre, et que tel est précisément l'art merveilleux de la nature, qu'elle ne se répète jamais dans tous ses produits (1). Quant à l'harmonie des parties, qui constitue la beauté, les stoïciens la trouvaient probablement exprimée dans la forme sphérique du monde (2).

La physique des stoïciens s'accorde encore avec les vues des écoles socratiques antérieures, en ce qu'elle cherche le but des phénomènes cosmiques et qu'elle en fait dépendre, dans le sens le plus élevé, toute chose. Seulement ils poursuivirent cette idée encore plus déterminément et avec une tendance plus prononcée vers un centre de tous les buts. Leurs premières recherches sous ce rapport, recherches très détaillées, plus même qu'il ne convient, tendent à faire voir comment les plantes n'existent que pour servir de nourriture aux animaux, et ceux-ci à leur tour que dans l'intérêt de l'homme. Ainsi le cheval sert à l'homme pour le porter, le chien pour la chasse, les lions et les ours pour exercer son courage; l'homme peut

---

(1) *Cic. ac.*, II, 26. *Stoicum est, — — nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum. Senec. ep.*, 113. *Inter cætera, propter quæ mirabile divini artificis ingenium est, hoc quoque existimo, quod in tanta copia rerum nunquam in idem incidit; etiam quæ similia videntur, cum contuleris, diversa sunt.*

(2) *Plut. de pl. ph.*, II, 2; *Diog. L.*, VII, 140.

par conséquent faire servir tous les animaux à son usage sans leur faire d'injustice. Mais ils trouvèrent de plus, que l'homme lui-même n'existe que pour les dieux, pour les contempler et les imiter; qu'il n'est ni à cause de lui-même, ni le parfait, mais bien une partie du parfait. Enfin les dieux eux-mêmes ne sont non pas plus, aux yeux des stoïciens, chacun pour lui-même, mais tous sont pour tous, pour leur communauté et société; c'est-à-dire qu'ils ne sont que pour le Dieu suprême, le monde qui les embrasse tous et qui est seul parfait et à cause de lui-même (1). Nous pouvons ajouter, dans le sens des stoïciens, que de même que les choses vivantes individuelles passent insensiblement d'un état imparfait à un développement plus élevé (2), de même le monde ou Jupiter devient insensiblement plus parfait; et qu'il faut regarder comme le dernier but du développement des choses l'incendie du monde, au moyen duquel Jupiter finit par assimiler toutes les choses en lui comme une nourriture (3). Tout cela exprime assez clairement la direction principale de la doctrine stoïque, qui tend à résoudre entièrement l'individuel dans le général.

Mais dans l'examen des phénomènes particuliers de la nature, nous voyons clairement, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, que les stoïciens attribuaient au principe matériel une grande puissance; cela se voit déjà

---

(1) *Porphyr. de abstin.*, III, 20; *Cic. de nat. D.*, II, 14. *Scite enim Chrysippus ut clipei causa involucrum, vaginam autem gladii, sic præter mundum cætera omnia aliorum causa esse generata, etc. De fin.*, III, 20. *Præclare enim Chrysippus, cætera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suæ, ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine injuria. Stob. ecl.*, I, p. 444.

(2) *Cic. de nat. D.*, l. l.

(3) *Plut. de Stoic. rep.*, 39. Τὸν Δία φησὶν (Χρύσιππος) αὔξεσθαι ἄχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ.

en ce qu'ils posaient, comme premier mouvement du monde, le mouvement centripète (1), ce qui a évidemment pour raison l'idée de l'influence de la pesanteur dans la matière. Mais la chose est encore plus visible dans leur théorie des élémens. Ils comprenaient par élémens les qualités les plus simples des corps, en lesquelles l'essence fondamentale se transforme d'abord, et en lesquelles les choses se résolvent aussi enfin, avant que dans la combustion du monde tout ne se résolve en une unité (2). Ils admettaient quatre de ces élémens : le feu, l'air, l'eau et la terre; l'éther d'Aristote était, suivant eux, identique avec le feu, puisqu'ils rapportaient la diversité des élémens, non aux divers mouvemens naturels, mais aux différentes qualités sensibles; c'est ainsi que le feu est pour eux le chaud, l'air le froid, l'eau l'humide et la terre le sec (3). Il résulte déjà de cette dérivation qu'ils distinguaient le feu élémentaire du feu artificiel, qui n'est pas un élément, mais le principe de tous les élémens, car ce principe n'a point de qualité déterminée; les stoïciens le comparent à la chaleur vitale des animaux qui conserve tout, qui nourrit tout, qui fait tout croître, tandis que le feu élémentaire consume et disjoint tout ce qu'il atteint (4). Quant à la production des élémens par le feu

---

(1) *Plut. de Stoic. rep.*, 46. Si Chrysippe, qui convient ailleurs que l'infini n'a point de milieu, suppose ici que le monde est au centre de l'espace vide et infini, c'est, à ce qu'il paraît, une pure impropriété dans l'expression. Comp. *Plut. de def. or*, 28

(2) C'est ainsi qu'il faut entendre la définition dans *Diog. L.*, 136. Εστι δὲ στοιχεῖον, ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται.

(3) *Diog. L.*, 137.

(4) *Cic. de nat. D.*, II, 15; *Plut. de pl. ph.*, I, 6; *Stob. ecl.*, I, p. 314. Il paraît qu'ils ne restaient pas toujours fidèles à cette opposition entre le feu artiste et le feu élémentaire; du moins, dans l'explication de la formation des élémens qui suit, nous la

artificiel, les stoïciens la considéraient comme un cours naturel et nécessaire. Le feu se transforme en air par la condensation, plus condensé encore il devient eau, et de l'eau se forme, d'un côté, par la condensation, la terre; d'un autre, par la dilatation et la vaporisation, l'air, qui, plus raréfié encore, redevient feu (1). Cette métamorphose commence quand le centre du monde vient à former une espèce de précipité, et qu'ensuite étendant plus loin son action, il éteint ce qui l'entoure; mais alors la périphérie opposée, qui est de nature ignée, commence à son tour à réagir, et de cette manière se forme tout l'univers (2). Ces élémens avaient aussi leur place déterminée dans le monde, conformément aux idées ordinaires des Grecs; la terre au milieu, autour de la terre l'eau, ensuite l'air, enfin le feu qui embrasse tout (3). Le principe qui détermine cette manière de voir est encore l'idée de gravité qui se rattache à celle de la densité plus ou moins grande. C'est à cause de leur légèreté que le feu et l'air sont nécessairement portés en haut, tandis que la terre et l'eau se dirigent en bas à cause de leur pesanteur (4). C'est en conséquence de la doctrine d'Aristote que le feu et l'air, le chaud et le froid, sont pris par eux pour les principes actifs du monde, la terre et l'eau au contraire comme passifs (5). Cependant ils ne pouvaient rester fidèles à cette idée qu'en supposant que les corps, du moins sur notre terre, ne sont point des élémens purs, mais qu'ils

---

voyons négligée, peut-être par la faute de celui qui nous a transmis ce passage.

(1) *Diog. L.*, VII, 142; *Plut. de Stoic. rep.*, 41.

(2) C'est donc sur quelque chose de semblable que porte un renseignement confus, d'après Cléanthe. *Stob. ecl.*, I, p. 372.

(3) *Diog. L.*, VII, 137.

(4) *Plut. de pl. ph.*, I, 12; *Plut. de Stoic. rep.*, 42.

(5) *Nemes. de nat. hom.*, 5, p. 72.

contiennent les qualités simples en état de mélange (1). Une supposition qui paraît aussi avoir été propre aux stoïciens, c'est que l'air et le feu donnent à tous les corps leurs qualités déterminées et contiennent chaque corps en particulier dans une unité individuelle par une certaine tension, et en conséquence produisent aussi l'affinité des élémens entre eux (2). L'air et le feu apparaissent donc dans une opposition déterminée à l'égard des deux autres élémens, et forment sous un certain rapport comme une seule chose, puisque tous deux désignent le principe actif qui associe et qui produit la vie dans le reste de la matière, laquelle est en elle-même sans vie. Il n'est pas difficile d'apercevoir comment cela se rattache aux principes généraux des stoïciens. En considérant les élémens comme certains degrés de la condensation et de la dilatation de la matière, ou, pour ainsi dire, comme des périodes déterminés dans la métamorphose du feu, ils ne pouvaient par trop chercher à les faire envisager comme les parties constitutives, pures et uniques d'une chose individuelle quelconque. Ils ne pouvaient les considérer que comme les degrés les plus saillans dans le développement de la vie entière du monde, mais ils devaient admettre

---

(1) *Senec. qu. nat.*, III, 10.

(2) *Plut. de Stoic. rep.*, 43. Οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησι (Χρύσιππος)· ἀπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα. Καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσι. — — Τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν. *Adv. Stoic.*, 49. Γῆν μὲν γὰρ ἴσασι καὶ ὕδωρ οὔτε αὑτὰ συνέχειν οὔτε ἕτερα, πνευματικῆς δὲ μετοχῇ καὶ πυρώδους δυνάμεως τὴν ἑνότητα διαφυλάττειν· ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὑτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν εὐτακτικὰ καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες. — — Ἀλλὰ τὴν ὕλην ὁ ἀὴρ ὧδε μὲν συναγαγὼν καὶ πυκνώσας γῆν ἐποίησεν, ὧδε πάλιν δὲ διαλυθεῖσαν καὶ μαλαχθεῖσαν ὕδωρ.

encore un nombre infini de degrés intermédiaires, dans lesquels il n'y a ni feu ni air, ni eau ni terre, mais un mélange parfait de deux élémens qui se touchent immédiatement (1). Il s'agissait donc ici principalement de marquer le point le plus élevé et le plus bas dans le développement de la vie; mais réellement ces deux points n'existent pas purs dans le monde formé; le plus élevé n'a lieu que dans la combustion du monde, le plus bas, comme on pourrait le supposer, dans la dissolution universelle du monde en eau (2); mais quant aux états intermédiaires qui se trouvent dans le monde, on pouvait les désigner d'après leur caractère prédominant, tantôt comme de l'air ou du feu, tantôt comme de la terre ou de l'eau; ceux-là comme se rapprochant de la force vitale pure, ceux ci comme appartenant au domaine subordonné du principe passif; mais cependant toujours de telle sorte que les deux contraires ne soient pas purement séparés dans les choses, mais que l'air et le feu vivifians pénètrent les deux autres élémens.

Les stoïciens se représentaient les quatre élémens rangés entre eux par sphères déterminées, tout-à-fait comme Aristote et Platon, dont ils empruntèrent encore le dogme que le mouvement partant d'en haut se propage en passant de la sphère des fixes aux planètes, des planètes à la terre. Mais toutes ces sphères sont considérées comme d'une nature non entièrement pure (3). Dans cette théo-

(1) Les stoïciens donnaient à cette espèce de mélange le nom de σύγχυσις. *Alex. Aphr. de mixt.*, p. 141; *Stob. ecl.*, I p. 378.

(2) *Diog. L.*, VII, 141. Καὶ ὁ κόσμος δέ (*sc.* φθαρτός). Ἐξαυχμοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται.

(3) *Stob. ecl.*, I, p. 446, 448; *Diog. L.*, 144 s. D'après Posidonius, le soleil serait un feu pur; mais peut-être qu'il ne faut l'entendre que relativement. D'après Antipater, l'essence même

rie, il n'y a rien d'essentiel qui soit propre aux stoïciens. Dans la théorie des choses particulières du monde, il suivent aussi en général Aristote et les manières de voir antérieures à ce philosophe; seulement ils tâchent de mettre plus de précision dans les expressions. Telles sont les distinctions qu'ils établissaient entre les choses inanimées, les plantes et les animaux. Toutes les choses individuelles sont des combinaisons d'élémens. Ceux-ci se pénètrent réciproquement dans les choses et forment ainsi des mélanges (κρᾶσις), dans lesquelles les parties constituantes simples conservent cependant leur nature propre (1). Les choses inanimées, telles que des pierres, du bois, etc., ne sont maintenues dans cet état de liaison qu'au moyen de l'unité de leur qualité; elles n'ont qu'une seule qualité que leur donne la condensation de l'air qui les pénètre intérieurement, et ce n'est que par cette qualité qu'elles forment des êtres individuels. Les plantes, au contraire, forment déjà une composition de plusieurs parties de différentes qualités. Quant à ce qui constitue l'unité de ces parties, les stoïciens voulaient qu'on l'appelât nature et non pas âme. Viennent ensuite les animaux; ils forment des unités dont les parties sont réunies par une âme qui habite en eux (2). Mais cette âme est un air plus délié; que la nature puise dans le sens étroit indiqué ci-

---

de Dieu n'est pas sans mélange d'air. *Diog. L.*, VII, 148. D'après Chrysippe, l'éther le plus pur pénètre tout le mélange du monde. *Ib.*, 139.

(1) *Stob. ecl.*, I, p. 376; *Alex. Aphrod.*, l. l.

(2) *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 81. Ἀλλὰ τῶν ἡνωμένων σωμάτων τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως, τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς. Καὶ ἕξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ καθάπερ τὰ φυτά, ψυχῆς δὲ τὰ ζῶα. *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, VI, p. 184. Ce qui s'appelle ici ψιλὴ ἕξις, est appelé dans d'autres endroits analogues à celui-ci μία ἕξις. *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 102; IX, 78 c., *not. Fabric.*

dessus (1). Il faut remarquer que cette classification exprime une différence graduelle telle, que le degré inférieur est toujours compris dans le degré supérieur ; c'est ainsi que la qualité est comprise dans la nature, la nature dans l'âme (2). Le sommet de ce développement graduel est enfin l'âme raisonnable, qui forme l'unité non seulement dans l'homme, mais encore dans tout l'univers; cette âme raisonnable existe nécessairement dans le monde, puisqu'il y a une âme non rationnelle, et que l'un des membres d'une antithèse ne peut être sans l'autre (3).

Toutes les tendances de la physique des stoïciens se représentent, pour ainsi dire, en petit dans leur psycologie. Ils considéraient l'âme, ainsi que toutes les choses, comme corporelle. Outre les raisons qui tendent à prouver en général la matérialité de toutes choses, les stoïciens donnaient encore des argumens particuliers en faveur de la matérialité de l'âme, dont les plus importantes se rapportent à la liaison du corps et de l'âme. Il y a entre ces deux choses des rapports d'activité et de passivité; l'âme touche le corps et en est séparée par la mort; mais quelque chose de non-corporel ne peut pas toucher un corps ni en être séparée : par conséquent l'âme doit être matérielle (4). Plus l'âme était parfaite, plus ils devaient la trouver semblable au feu. C'est pourquoi ils

---

(1) *Plut. de Stoic. rep.*, 41. Αὐτὸς δὲ (*sc.* Χρύσιππος) πάλιν τὴν ψυχὴν ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον ἡγεῖται.

(2) *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 84. Καὶ γὰρ τὰ ὑπὸ ψυχῆς διακρατούμενα πολὺ πρότερον ὑπὸ φύσεως συνείχετο.

(3) *Plut. de solert. an.*, 2; cf. *ib.*, 6.

(4) *Nemes. de nat. hom.*, 2. Χρύσιππος δέ φησιν· ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.

appelaient l'âme un feu ou bien un souffle chaud et un air chaud ou une évaporation (ἀναθυμίας) (1), dénominations qui ont évidemment pour base l'idée que l'âme des choses individuelles n'égale pas à la vérité la nature parfaite de Dieu, mais en approche cependant de très près. L'union de l'âme avec le corps est considérée par eux comme une union (κρᾶσις) de deux corps permanens quant à leurs qualités, et qui se pénètrent l'un l'autre dans toutes leurs parties (2); de même que tout l'univers est pénétré par l'âme universelle, dont l'âme individuelle elle-même n'est qu'une partie (3). Il était conforme à la manière de voir générale des stoïciens de refuser à l'âme individuelle comme une partie de l'âme universelle, l'immortalité proprement dite ; mais la considérant pourtant comme une espèce de corps particulière, ils pouvaient bien admettre qu'elle durera encore après la mort, et qu'elle ne se résoudra dans le tout, qui est l'origine commune des choses, que lors de la combustion du monde. Mais on voit, par la diversité des opinions qui régnaient sur cette question parmi les stoïciens, combien, en partant de leur point de vue, il était difficile de fonder et de déterminer cette hypothèse. Quelques uns, au nombre desquels était Cléanthe, admettaient que toutes les âmes vivraient après la mort; seulement, les plus faibles

---

(1) *Cic. de nat. D.*, III, 14; *Tusc.*, I, 9. *Zenoni stoico animus ignis videtur. Diog. L.*, VII, 157. Ζήνων δὲ ὁ Κιττιεὺς — — πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι. *Plut. de pl. ph.*, IV, 3; *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, II, p. 110.

(2) *Themist. de anima*, fol. 68 a. Ζήνωνι κέκρασθαι ὅλην δι' ὅλου τοῦ σώματος φάσκοντι τὴν ψυχήν. *Chrys. ap. Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, III, p. 112. Ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον, ἔστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς συμμετρία παρῇ ἐν τῷ σώματι.

(3) *Diog. L.*, VII, 156.

d'une manière plus faible, probablement pour ne pas faire grâce aux méchans, même dans l'autre vie. Chrysippe au contraire était d'avis que les âmes plus fortes des sages subsisteraient seules après la mort (1).

Si maintenant les stoïciens entrent plus avant dans les détails des phénomènes psycologiques, leur point de vue particulier dans la philosophie se manifeste ici d'une double manière, savoir, en ce qu'ils cherchent à tout ramener à la force suprême, et qu'ils admettent cependant, à côté de cette force suprême, une diversité de forces distinctes de l'unité, et qui sont liées par elle, sans subdivisions ou membres intermédiaires, en un seul rapport général. Les stoïciens ramenaient à une force générale les phénomènes psychologiques, puisqu'ils admettaient dans l'âme une force dominante (ἡγεμονικόν) qu'on devait regarder comme la source de toutes les facultés de l'âme (2). Ils sont naturellement forcés d'admettre une faculté de cette nature, puisqu'ils cherchent à conserver l'unité de l'âme. C'est pourquoi Chrysippe considère la force dominante de l'âme comme identique au moi (3). Elle est, d'après la définition des stoïciens, ce qui domine sur la sensation et sur l'instinct (4), savoir, sur la sensation comme la source de la connaissance, et sur l'instinct comme source du désir et de l'action. C'est

---

(1) *Diog. L.*, VII, 156, 157; *Plut. de pl. ph.*, IV, 7; *Arius Didym. ap. Eus. pr. ev.*, XV, 20.

(2) *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 102. Πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ ἡγεμονικοῦ καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ὅλου ἐξαποστέλλονται δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐξαποστέλλονται, ὥστε πᾶσαν δύναμιν τὴν περὶ τὸ μέρος οὖσαν καὶ περὶ τὸ ὅλον εἶναι διὰ τὸ ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ ἡγεμονικοῦ διαδίδοσθαι.

(3 *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, II, p. 89.

(4) *Ib.*, p. 91. Ἔστι δὲ τὸ ἡγεμονικόν, ὡς αὐτοὶ βούλονται, τὶ κατάρχον αἰσθήσεώς τε καὶ ὁρμῆς.

pour cette raison qu'ils regardaient aussi le principe dominant dans l'âme comme l'entendement (διάνοια), comme le principe de la parole, de toute pensée et de tout sens dans le discours, ainsi que de toute résolution (1). Ils combattaient à ce sujet Platon et Aristote, qui paraissaient attribuer à l'âme certaines parties, sans en avoir démontré l'unité. Abstraction faite de ce qui n'est que spécieux dans cette controverse, nous la trouvons fondée essentiellement sur ce que les stoïciens en général ne pouvaient pas admettre une opposition aussi tranchée entre le principe rationnel et irrationnel dans l'âme, que Platon et Aristote : attendu qu'ils ne séparaient point, quant à l'essence, la sensation de la perception rationnelle, mais ne les regardaient toutes deux que comme des expressions d'une même force. Aussi le penchant et la passion, qui paraissent contraires à la raison, ne sont, suivant eux, qu'une raison corrompue qui s'est brouillée avec elle-même, un faux jugement qui appartient à la raison et qui en part (2); tout appétit, tout plaisir, tout désir ardent est une opinion, une connaissance qui n'est pas complètement développée (3). Cette opinion dérive pour eux d'une manière conséquente de leur supposition, qu'en général toutes les espèces d'être dans le monde ne sont que des degrés de développement d'une même force

---

(1) *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, II, p. 98, 99.

(2) *Ib.*, III, p. 118, 126, 129; IV, p. 135; *Plut. de virt. mor.*, 7. On peut s'expliquer par là comment Chrysippe, tout en suivant cette manière de voir, pouvait cependant parler quelquefois de l'ἐπιθυμία et du θυμὸς comme de facultés d'âme : c'est pour lui une faculté de connaître fausse ou imparfaitement développée.

(3) *Galen.*, l. l. Τὴν λύπην ὁριζόμενος δόξαν πρόσφατον κακοῦ παρουσίας, et d'autres définitions semblables. Ὁρίζεται γοῦν αὐτὴν (*sc.* τὴν ὄρεξιν) ὁρμὴν λογικὴν ἐπί τι ὅσον χρὴ ἥδον. *Diog. L.*, VII, 111 Δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι. *Cic. Tusc.*, IV, 7, 11.

rationnelle ; de sorte qu'on ne peut même regarder l'activité irrationnelle que comme une raison moins forte ou altérée et détournée d'une manière quelconque de la voie droite (1). Par là se trouve radicalement détruite toute distinction spécifique entre les facultés d'âme, et l'activité pratique de la raison, réduite en même temps à la pensée scientifique. Ils veulent pourtant que les facultés de l'âme ne manquent pas de toute diversité ; mais de même que Dieu ou l'âme du monde se divise en plusieurs forces, et est conçu en opposition à ces forces, de même aussi la faculté dominante de l'âme se divise en une diversité de facultés qui en sont régies.

En prenant le cœur pour le siége de la partie dominante de l'âme, ils ne se fondèrent pas sur un argument

---

(1) *Galen.*, l. l. Τήν τε γὰρ λύπην ὁριζόμενος μείωσιν εἶναί φησιν ἐπὶ φευκτῷ δοκοῦντι εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἔπαρσιν. C'est ce que font connaître aussi les expressions συστολαί, διαχύσεις, ἀτονίαι et εὐτονίαι, ἀσθένεια et ἰσχύς. *Ib.*, p. 147. Cela s'accorde bien avec la doctrine de Chrysippe, et n'est pas contraire non plus à celle de Zénon, qui ne prenait pas les passions (πάθη) de l'âme pour des jugemens de l'entendement, mais bien pour des concentrations et des épanchemens, des soulèvemens et des affaissemens de l'âme, qui préviennent les jugemens. *Ib.*, p. 139; V, p. 155. Car ces états ne sont ici représentés que comme divers degrés de la force ou de la faiblesse des jugemens. L'opinion que Cléanthe ait suivi la doctrine de Platon n'est pas suffisamment établie par les vers cités. *Ib.*, V, p. 170. Et par le fait qu'on ne donne pas de meilleures preuves, le contraire paraît plutôt prouvé. L'objection qu'on a faite à Chrysippe d'avoir réduit les mouvemens irrationnels de l'âme à une surabondance d'ὁρμὴ semble plus plausible. *Ib.*, p. 136 *s.* Nous ignorons la raison pour laquelle les stoïciens supposaient que les animaux dépourvus de raison n'avaient ni appétit, ni désir, ni colère. *Ib.*, II, p. 98; III, p. 271, 272; IV, p. 143. Peut-être demandaient-ils aussi pour ces mouvemens irrationnels une certaine mesure de développement d'âme.

scientifique ; mais ils ne firent en cela que suivre l'opinion générale confirmée par Aristote. Ils combattaient sur ce point la doctrine de Platon (1). Mais la vie rationnelle répand son activité, étend son influence depuis le cœur par tout le corps. Or, d'après leur manière de tout rattacher à la réalité corporelle, les stoïciens devaient fonder la classification des fonctions vitales qui sont dominées par la raison sur les divers organes au moyen desquels elles sont exécutées. C'est ainsi qu'ils admettaient huit parties de l'âme, la partie dominante qui a son siége dans le cœur, les parties qui agissent dans les organes des sens, celle qui est située dans l'organe de la voix, et enfin celle des organes génitaux. Ils comparaient la manière dont la partie dominante étend son activité sur toutes les parties subordonnées de l'âme, à un souffle vivifiant qui se répand dans les membres; comme le polype de mer s'allonge par les pieds, de même, disaient-ils, s'étend le souffle chaud de la raison vers les organes des sens et du reste du corps (2). Cette division des stoïciens se distingue de toutes les autres analogues par le grand nombre de ses membres; mais, d'après le principe sur lequel cette classi-

---

(1) Voyez l'argument de Zénon dans *Galen.*, *ib.*, II, p. 98. Φωνὴ διὰ φάρυγγος χωρεῖ. Εἰ δὲ ἦν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου χωροῦσα, οὐκ ἂν διὰ φάρυγγος ἐχώρει. Ὅθεν δὲ λόγος καὶ φωνή, ἐκεῖθεν χωρεῖ. Λόγος δὲ ἀπὸ διανοίας χωρεῖ, ὥστ' οὐκ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἐστὶν ἡ διάνοια. Galien reproche en plusieurs endroits aux stoïciens une complète ignorance en anatomie, et Chrysippe l'avoue même. *Ib.*, I, p. 80; II, p. 91.

(2) *Diog. L.*, VII, 157; *Plut. de pl. ph.*, IV, 4, 21. Οἱ Στωϊκοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ τὰς συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν· ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη εἰσὶ τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα, καθάπερ αἱ ἀπὸ τοῦ πολύποδος πλεκτάναι κτὰ. Les parties de l'âme, suivant Chrysippe, sont ce qui fait que l'âme a le λόγος. *Galen.*, *ib.*, V, p. 160.

fication se fonde, il est évident que le nombre en aurait très bien pu être augmenté encore.

La question de la liberté de la volonté une fois soulevée, les stoïciens ne purent manquer d'y répondre, d'autant plus qu'ils avaient des raisons particulières de se défendre contre le reproche qu'on faisait à leur doctrine du destin, d'anéantir toute liberté. Ils devaient naturellement rejeter l'hypothèse d'Épicure qui admet un mouvement arbitraire de l'âme. Chrysippe faisait observer contre l'argument tiré, en faveur de cette hypothèse, de l'équilibre des motifs, que les raisons qui font pencher la balance d'un côté seulement nous restent cachées (1), qu'il n'y a pas de hasard ou d'arbitre; que ce qu'on appelle hasard n'est qu'une cause cachée à l'esprit humain (2). Or, ce que les stoïciens appelaient la liberté de l'âme, ils le cherchaient dans l'assentiment que nous donnons aux idées, et qui n'est assurément point arbitraire, mais conforme à la nature de l'âme individuelle (3). Cette opinion se fonde sur deux propositions que nous avons déjà développées plus haut; savoir, d'abord sur ce que les représentations sont à la vérité excitées en nous par les rapports extérieurs dans la nature, mais qu'une représentation seule ne forme cependant pas encore une pensée, qu'il faut y joindre l'assentiment que nous donnons aux représentations; ensuite, sur ce que la volonté et le désir de l'âme sont identiques à la pensée et peuvent y être réduits. La nécessité de la volonté et des actions, rejetée par les stoïciens, ne pouvait donc être que la nécessité extérieure. Les représentations que la nécessité extérieure des impressions fait naître en nous ne nous arrachent pas l'assentiment et la volonté; au contraire, elles partent de notre propre nature et se

(1) *Plut. de Stoic. rep.*, 23; *Cic. de fato*, 10.
(2) *Plut. de pl. ph.*, I, 29.
(3) *Plut. de Stoic. rep.*, 47.

fondent sur la nécessité intérieure de notre impulsion. Les stoïciens avouent en même temps que c'est la nécessité du destin universel qui nous donne notre nature et notre impulsion; mais qu'ensuite nous voulons et agissons conformément à cette impulsion, de même qu'une pierre qui roule du haut d'une montagne a reçu à la vérité la première impulsion de dehors, mais continue ensuite sa course en vertu de son poids et de sa forme propres (1). Ainsi la liberté des choses est leur loi intérieure; mais cette loi intérieure, chaque être individuel l'a reçue de la nature universelle. Or, plus l'individuel était par là soumis au général, plus les stoïciens étaient portés à faire voir comment cependant la nature individuelle est contenue dans la nature universelle, et comment par conséquent toutes deux sont dans un rapport de réciprocité. Leur manière, en général, est même de regarder toujours le particulier dans une certaine opposition au général, et de ne pas le laisser apparaître comme quelque chose de purement passif à l'égard du tout. Au contraire, plus le particulier est devenu parfait, plus il est actif, pouvant même modifier le tout dans l'enchaînement universel des causes. Cette manière de voir se trahit dans ce singulier paradoxe de Chrysippe : que le sage n'est pas moins utile à Jupiter que Jupiter au sage (2).

---

(1) *Gell.*, VI, 2. *Sicut, inquit (sc. Chrysippus), lapidem cylindrum si per spatia terræ prona atque diruta jacias, causam quidem ei et initium præcipitantiæ feceris, mox tamen ille præceps volvitur, non quia tu id jam facis, sed quoniam ita sese modus ejus et formæ volubilitas habet; sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actiones ipsas voluntas cujusque propria et animorum ingenia moderantur. Cic. de fato*, 18.

(2) *Plut. adv. Stoic.*, 33. Ἀρετῇ τε γὰρ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Δία τοῦ

CHAPITRE V.

MORALE DES STOÏCIENS.

La morale des stoïciens a le rapport le plus intime avec leur physique. Ce qui faisait dire à Chrysippe qu'on ne peut trouver la cause, l'origine de la justice que dans Jupiter et dans la nature universelle, et que celui qui veut parler du bien et du mal, de la vertu et du bonheur, doit commencer par la nature universelle et par l'organisation du monde. Il prétendait même qu'il ne faut s'occuper de physique qu'à l'effet de distinguer le bien et le mal (1); car la vie vertueuse n'est autre chose, dit-il, qu'une vie réglée d'après l'expérience de ce qui arrive dans la nature, notre nature n'étant qu'une partie de la nature entière (2). C'est ainsi que la morale se rattache aux idées les plus générales et les plus élevées de la physique. Un autre lien de ces deux parties de la philosophie consiste encore dans l'idée de penchant; car les stoïciens, ainsi qu'Aristote, considèrent toutes les vertus comme fondées sur l'instinct; or, cet instinct est une propriété physique de l'animal, un mouvement vers quelque chose, mouvement qui tient

---

Δίωνος, ὀφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σόφους ὄντας, ὅταν ἕτερος θατέρου τυγχάνῃ κινουμένου.

(1) *Plut. de Stoic. rep.*, 9. Δεῖ γὰρ τούτοις συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐκ οὔσης ἄλλης ἀρχῆς αὐτῶν ἀμείνονος, οὐδ' ἀναφορᾶς, οὐδ' ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν.

(2) *Diog. L.*, VII, 87. Πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὥς φησι Χρύσιππος· — — μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. *Cic. de fin.*, III, 9.

naturellement et nécessairement à l'âme (1). La morale des stoïciens a quelque rapport aussi avec leur logique, mais un rapport moins étroit qu'avec le physique; il n'est que médiat, puisque la logique n'influe sur la morale qu'en tant qu'elle contribue à la connaissance de la physique. L'instinct de l'homme diffère de l'instinct de l'animal irraisonnable, en ce qu'il doit se développer d'une manière conforme à la raison et avec conscience : ou, en d'autres termes, la raison doit être la formatrice de l'instinct de l'homme (2). Cet instinct de l'homme n'est autre chose que l'assentiment qu'il donne à une idée; ou, ce qui revient au même, l'idée du bon détermine à l'action (3). Nous devions nous attendre à voir les stoïciens dans cette direction, puisqu'ils réduisaient l'action de désirer à celle de connaître, en conséquence du point de vue général que toutes les écoles socratiques partageaient plus ou moins.

Fondée sur ces principes physiques et logiques, la morale des stoïciens se développa donc d'une manière assez simple quant à ses traits caractéristiques; elle ne dut sa complication qu'à un certain nombre de points de vue accessoires qui s'y rattachaient. Quand Chrysippe disait que tout jugement sur le bien et le mal doit commencer par Jupiter et la nature universelle, il entendait probablement qu'il faut puiser les principes les plus généraux de la morale et le commencement de son développement, dans les premiers principes de la physique. C'est donc par là

(1) *Stob. ecl.*, II, p. 94, 108, 116, 160; *Diog. L.*, VII, 86. Τοῖς ζώοις — — τῷ κατὰ φύσιν τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι.

(2) *Diog. L.*, VII, 85. L'instinct tend à la συνείδησις, naturellement dans les seuls animaux raisonnables. *Ib.*, 86. Τεχνίτης γὰρ οὗτος (*sc.* ὁ λόγος) ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς.

(3) *Stob. ecl.*, II, p. 160, 164. Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι· τὰς δὲ πρακτικὰς (*sc.* συγκαταθέσεις) καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν.

que nous devons nous-même commencer (1). Les stoïciens, en soumettant l'univers à une loi universelle, devaient aussi regarder comme nécessaire que chaque partie du monde soit soumise à cette loi. De là, le principe suprême de leur morale : suis la nature ou vis conformément à la nature (2). Cette maxime a quelque chose d'équivoque ; il s'agit de savoir ce qu'ils entendaient par nature. Il est d'abord incertain s'il est ici question de la nature universelle, ou de la nature individuelle de l'homme. Du moins la première ne pouvait pas être exclue, si l'on faisait dériver la théorie générale de la morale, de Jupiter et de la nature universelle. C'est aussi pourquoi Cléanthe prétendait qu'il faut suivre seulement la nature universelle et non pas la nature particulière. Chrysippe entendait par la nature qui est à suivre, non seulement la nature universelle, mais encore la nature humaine (3). Cette distinction ne change rien au fond, car il faut se

---

(1) Les divisions de la morale stoïcienne dans *Diog. L.*, VII, 84, et dans *Senec. ep.*, 89, ne s'accordent pas, du moins quant à l'ordre des parties. Petersen, p. 260, note, fait remarquer que la division de Cicéron, *De off.*, II, 5, *etenim virtus omnis tribus in rebus fere vertitur, etc.*, s'accorde avec celle de Sénèque. Mais on réussirait difficilement à en tirer une exposition satisfaisante et systématique de la morale stoïque.

(2) *Diog. L.*, VII, 87. Πρῶτος ὁ Ζήνων — — τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. D'après *Stob. ecl.*, II, p. 132, 134. Zénon ne disait que ὁμολογουμένως ζῆν, cette expression elliptique fut complétée par Cléanthe et la plupart des stoïciens, en ajoutant les mots τῇ φύσει. Du reste, beaucoup d'autres formules ayant cependant le même sens, étaient encore en usage chez les stoïciens.

(3) *Diog. L.*, VII, 89. Φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην. Ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐνδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.

rappeler que, suivant l'opinion des stoïciens, la nature universelle renferme toujours aussi la nature spéciale, et que la nature spéciale de l'homme est essentiellement fondée sur la raison, qui doit se régir elle-même d'après la connaissance de la loi universelle. Mais à cela se rattachent cependant quelques autres distinctions encore qui modifient considérablement le sens de la maxime, du moins dans l'application. Pour bien comprendre ces distinctions, il faut se rappeler que les stoïciens admettaient cependant une sorte d'opposition entre la nature particulière et la nature universelle. Ils devaient d'autant plus tenir à cette idée en morale, que c'était sur elle seule qu'ils pouvaient fonder la possibilité du mal.

Supposez donc qu'une pareille opposition entre la nature universelle et la nature particulière de l'homme existe : la vie conforme à la nature ne peut être alors qu'une vie dans laquelle les élémens de la vie particulière sont entre eux dans une parfaite harmonie (1). C'est dans ce sens que Chrysippe lui-même l'entendait, quand il cherchait la vie morale dans l'harmonie avec les jugemens naturels sur le bien et le mal (2). C'est ainsi qu'il faut entendre aussi une partie des préceptes stoïques destinés à restreindre la vie morale à la personne individuelle et à la rendre indépendante de circonstances extérieures (3). Car de cette manière en effet on ne cherche l'harmonie de la vie particulière qu'avec elle-même, mais non avec le développement naturel de tout l'univers. Il

(1) *Stob. ecl.*, II, p. 132. Τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζώων κακοδαιμονούντων. *Senec. ep.*, 89. *Vita sibi concors.*

(2) *Plut. de Stoic. rep.*, 17.

(3) *Diog. L.*, VII, 89. Ἐν αὐτῇ τε (*sc.* τῇ ψυχῇ) εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτε οὔσῃ ψυχῇ πεποιημένῃ πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου κτλ. *Plut. de Stoic. rep.*, 20, 30.

est clair que les stoïciens devaient être conduits à cette manière d'entendre leur maxime, par l'impossibilité d'exprimer avec précision dans un précepte moral quelconque la loi de toute la nature que nous devons suivre. Mais à cette distinction s'en rattache encore une autre : car nous devons vivre conformément à la nature humaine ; or comme cette nature est double, animale, raisonnable, l'accord de ces deux parties constituantes peut dégénérer en discorde. Il serait conforme au précepte général de chercher à établir une paix perpétuelle entre ces deux élémens de la naure humaine ; mais qui doit la garantir? Les stoïciens, il est vrai, étaient en général assez portés à tout ramener à la raison, dans laquelle consiste aussi la force dominante du principe animal (1) ; toutefois ils ne pouvaient ignorer que l'homme, par l'abus de sa raison ou par ses passions qui s'écartent de la nature, change et confond les rapports naturels de la vie, et qu'il est par conséquent à désirer que nous retournions à l'état le plus simple de la nature, dans lequel nous ne serions pas enchaînés par l'usage, par l'habitude des rapports extérieurs et par des conventions arbitraires. Ici la vie animale se présentait à eux comme modèle, puisqu'elle n'est pas détournée par de pareilles vanités, de la marche simple de la nature ; ils crurent donc convenable de recommander la vie cynique et de donner à l'homme l'animal pour modèle (2). Les stoïciens, en interprétant ainsi le mot nature, se rapprochent donc du sens dans lequel on a recommandé, dans ces derniers temps, la tendance à une vie naturelle ; mais il ne faut pas oublier que ce n'est là

(1) *Cic. de fin.*, IV, 11. *Chrysippus — summum bonum id constituit, non ut excellere animo, sed ut nihil esse præter animum videretur (sc. homo).*

(2) *Plut. de Stoic. rep.*, 22. Καὶ πρὸς τὰ θηρία φησὶ (*sc.* Χρύσιππος) δεῖν ἀποβλέπειν καὶ τοῖς ὑπ' ἐκείνων γινομένοις τεκμαίρεσθαι τὸ μηδὲν ἄτοπον μηδὲ παρὰ φύσιν εἶναι τῶν τοιούτων.

qu'une modification et non la signification primitive de leur principe suprême.

Nous pouvons observer que, dans ces distinctions, le principe fondamental des stoïciens descend insensiblement de son acception la plus générale à une acception plus restreinte. D'abord il nous est ordonné de vivre conformément à la nature universelle, ensuite conformément à notre nature humaine particulière, enfin à notre nature rationnelle, tant qu'elle n'est pas corrompue, et qu'elle s'est conservée dans sa simplicité native. En considérant d'abord le précepte le plus général, nous reconnaîtrons pourquoi ces déterminations restrictives devaient être faites successivement. Car, si nous demandons en quoi consiste la loi universelle de la nature à laquelle nous devons conformer notre vie, on ne saurait y donner qu'une réponse très vague. La nature tend en général au développement le plus parfait de la vie, tel qu'il sera réalisé dans la combustion du monde. Favoriser ce développement, le produire autant qu'il dépend de nous, tel est le but de notre vie. L'harmonie avec la nature universelle ne peut donc consister qu'en ce que la nature spéciale tende au but général de la nature. Mais comment cela se fait-il? C'est ce qu'on ne pouvait s'expliquer qu'en considérant le développement de la vie en général dans la nature particulière en même temps, comme une réalisation de la vie dans la nature entière. C'est dans ce sens que Chrysippe semble nous enseigner que la vie irraisonnable même est meilleure que l'absence totale de la vie; car le mal même est toujours meilleur que ce qui n'est ni bien ni mal; non pas à la vérité le mal en soi, mais le principe rationnel qui agit dans la production du mal et qui pénètre toute existence dans le monde (1). C'est là,

---

(1) *Plut. de Stoic. rep.*, 14, 18. Λυσιτελεῖ ζῆν ἄφρονα μᾶλλον, ἢ μὴ βιοῦν, κἂν μηδέποτε μέλλῃ φρονήσειν· — — τοιαῦτα γὰρ τἀγαθά ἐστι

suivant nous, l'expression de la conviction que toute action est dirigée par la loi universelle et sert à l'accomplissement de la fin de cette loi. Quelque indéterminée que soit cette manière de voir, puisqu'elle n'indique nullement la différence entre la vie bonne et la mauvaise, elle constitue cependant un trait caractéristique de la morale stoïque ; car elle soumet entièrement le particulier au général, et exclut toute fin personnelle ; et, puisque, suivant le point de vue général de leur physique, le but de la vie consiste dans le développement le plus actif de la vie, la morale stoïque devait naturellement combattre avec force toutes les doctrines qui croyaient trouver le souverain bien non dans l'activité, mais dans la jouissance tranquille. Le bonheur auquel tout aspire n'est donc autre chose pour les stoïciens que le libre cours de la vie (1). Le plaisir, au contraire, en tant qu'il est cherché dans un relâchement de l'activité, ne peut leur apparaître que comme une interruption de la vie et comme un mal (2). Cléanthe prétendait en général que le plaisir n'est point conforme à la nature ni le but de la nature (3); et quand même d'autres stoïciens convenaient, sous un autre rapport, que le plaisir peut être considéré comme quelque chose de conforme à la nature, et même à certains égards comme un bien, ils ne pensaient cependant pas alors à sa valeur morale, mais seulement à son origine naturelle, et s'accordaient toujours avec les pre-

---

τοῖς ἀνθρώποις, ὥστε τρόπον τινὰ τὰ κακὰ τῶν ἀνὰ μέσον προτερεῖν. — Ἔστι δ' οὐ ταῦτα προτεροῦντα, ἀλλ' ὁ λόγος, μεθ' οὗ βιοῦν ἐπιβάλλει μᾶλλον, καὶ εἰ ἄφρονες ἐσόμεθα. Cf. *adv. Stoic.*, 13.

(1) *Stob. ecl.*, II, p. 138; *Diog. L.*, VII, 88; *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, III, 172. Εὐδαιμονια δέ ἐστιν, ὡς οἱ Στωικοί φασι, εὔροια βίου.

(2) *Cleanth. hymn.*, 29.

(3) *Sext. Emp. adv. Math.*, XI, 73.

miers en ce qu'ils n'y voyaient aucune valeur morale, et qu'il n'était pour eux aucun but de la nature (1), mais seulement quelque chose qui est un résultat subordonné et accessoire (ἐπιγέννημα) dans l'activité libre et convenable de la nature particulière (2), et non une activité, mais un état passif de l'âme (3). Telle est la raison de toute la sévérité de leur morale. Tout ce qui est personnel est rejeté; toute relation extérieure de l'action à une chose quelconque, à une œuvre étrangère, doit être étrangère à la morale. L'œuvre n'est qu'un produit accessoire en dehors et à côté du bien : agir avec sagesse, voilà le seul bien (4). Les stoïciens sont les ennemis les plus déclarés des œuvres et de tous les biens extérieurs; ils excluent de leur fin même la santé et toute bonne qualité physique. La volonté juste est seule terminante, qu'elle soit ou non efficace (5); la vertu seule est bonne, elle seule suffit pour rendre heureux (6); elle seule présente donc une utilité réelle; et le méchant, qui n'a point de vertu, est pauvre, quoi qu'il possède d'ailleurs; de même que le bon n'a besoin de rien, parce qu'il possède tout ce qui peut lui être utile (7).

Mais il est évident que ce précepte général, de suivre en tout la loi de la nature, ne pouvait pas conduire à des pré-

(1) L. l.; *Chrys. ap. Plut. de Stoic. rep.*, 15; *Adv. Stoic.*, 25.

(2) *Diog. L.*, VII, 85, 86. Ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἐστίν, ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴν καθ' αὐτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ. *Ib.*, 103.

(3) *Cic. de fin.*, III, 10; *Diog. L.*, VII, 110; *Stob. ecl.*, II, p. 166.

(4) *Cic. de fin.*, III, 9.

(5) *Cleanth. ap. Senec. de benef.*, VI, 11.

(6) *Diog. L.*, VII, 102, 127; *Stob. ecl.*, II, p. 90.

(7) *Diog. L.*, VII, 104; *Cic. de fin.*, III, 10; *Plut. de Stoic. rep.*, 12; *Adv. Stoic.*, 20; *Senec. ep.*, 9.

ceptes de morale particuliers. Il n'aurait été propre au développement d'une morale spéciale qu'autant que l'on aurait pu faire voir par là ce que la loi universelle de la nature exige des êtres individuels dans chaque cas particulier. Mais, comme la chose n'était pas possible, les stoïciens dûrent chercher à reconnaître en quoi consiste la nature des choses particulières, qui doit être regardée comme la loi à suivre, parce que la nature universelle a imprimé sa volonté à la nature individuelle. Mais ici, la morale stoïque prit tout-à-coup un autre caractère. Elle ne pouvait être que sévère lorsqu'elle ordonnait qu'on obéisse sans condition à la loi universelle de la nature, qui n'épargne point les choses individuelles, mais qui les détruit comme elle les produit, et qui n'emploie toutes ces choses individuelles que comme des moyens pour arriver à son but. Il n'y avait point là d'autre précepte possible que de conformer sa volonté à la destinée, que les méchans sont obligés de suivre malgré eux (1). Mais, par rapport à la nature individuelle, la sévérité du précepte n'était pas aussi grande : il permettait d'avoir égard à soi-même en agissant, pour reconnaître les penchans que la nature a mis en nous. En partant de ce point de vue, on ne pouvait naturellement pas arriver à un sacrifice complet de soi-même, puisque aucun instinct de la nature individuelle ne peut avoir un pareil but. Aussi, dans cette direction, les stoïciens ne cherchent-ils qu'à retrancher tout ce qui est superflu et à nous ramener aux besoins simples de la vie. Toutefois, quelque égoïsme devait se faire jour dans leur doctrine. Le premier instinct de tous les êtres est celui de la

(1) Cléanthe le stoïcien, par Mohnike. 1 fragment :

Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ', ἡ Πεπρωμένη,
Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος,
Ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἣν δὲ μὴ θέλω
Κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

conservation de soi-même, il est donc conforme à la nature de se conserver soi-même (1); et alors il est naturel qu'on ait dû avoir égard à toutes les conditions dont la conservation de l'individu dépend. En conséquence l'amour de soi-même est le fondement de toute action morale, non l'amour du plaisir, mais celui de la vie, ou de l'activité dans laquelle la vie consiste. Cet amour renferme la tendance à conserver dans un état sain l'existence corporelle, ainsi que l'amour de la conscience de soi-même et de la connaissance des choses, connaissance qui a son fondement dans la nature (2). C'est en cela que consiste ce que les stoïciens appelaient la première chose conforme à la nature (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν). Son opposé est la première chose contraire à la nature, telle que la maladie, la faiblesse, la mutilation, etc. (3). La première, conforme à la nature, a sa valeur (ἀξία); aussi tout ce qui y tient et qui peut servir à nous la procurer a de la valeur. Ainsi Chrysippe avouait que celui-là serait fou qui regarderait les richesses, la santé, etc., comme des choses sans valeur aucune (3).

Or, quoiqu'ils semblassent reconnaître par là qu'il est encore d'autres biens que la volonté et l'action, ils tâchaient néanmoins de se soustraire à cette doctrine par une distinction, afin de sauver leur vie primitive à travers ces considérations secondaires. Ils distinguaient donc le bien moral de ce qui est préférable (προηγμένον); ils disaient que, quoique l'action ou le fait soit bon, l'objet vers lequel l'action est dirigée ne l'est pas (4). Ils soutenaient que tout objet sur lequel notre choix peut être dirigé n'a en

---

(1) *Diog. L.*, VII, 85. Τήν τε πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό. *Cic. de fin.*, III, 5; IV, 10; V, 9.

(2) *Cic. de fin.*, III, 5.

(3) *Cic.*, l. l.; *Stob. ecl.*, II, p. 144, 148; *Gell.*, XII, 5.

(4) *Plut. de Stoic. rep.*, 30.

(5) *Plut. adv. Stoic.*, 26.

général aucune valeur pour nous (1) ; que la santé, les richesses, etc., etc., sont absolument sans aucun prix ; qu'elles peuvent aboutir au bien comme au mal, et qu'en conséquence elles font partie des choses indifférentes; enfin que leur privation n'altère en rien la félicité de l'homme vertueux (2) ; que l'action vertueuse est, en toutes circonstances, le partage du sage ; que son action est vertueuse, soit d'une manière, soit d'une autre, ce qui dépend, à la vérité, de la situation dans laquelle il se trouve, situation qui ne constitue cependant pas sa félicité, en quoi par conséquent il ne faut pas chercher une partie essentielle du bien (3). Quoique l'on ait ainsi dépeint chaque objet particulier de l'action comme indifférent, les stoïciens trouvaient cependant une différence entre les choses indifférentes; ils prétendaient qu'il en est qui n'ont aucune valeur, ou au moins une trop faible pour exciter un mouvement intérieur, comme par exemple si l'on doit courber ou étendre le doigt, si l'on doit dépenser telle ou telle drachme; mais qu'il en est d'autres qui sont capables d'exciter l'activité intérieure en contribuant à la vie conforme à la nature, et que ce sont justement ces choses indifférentes qui méritent la préférence sur d'autres (4). C'est ainsi que le sage préfère la santé et les richesses, s'il a le choix entre elles, à la maladie ou à l'indigence; dans ce choix, il a un motif bien raisonnable

---

(1) L. l. Οὐδὲν εἶναί φησι (*sc.* Χρυσίππος) τούτων καθόλου πρὸς ἡμᾶς.

(2) L. l.; *Ib.*, c. 31.

(3) *Stob.*, II, p. 94. Ἔτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν καὶ ἀεί, τὰ δ' οὔ. Ἀρετὴν μὲν οὖν πᾶσαν καὶ φρονίμην αἴσθησιν καὶ φρονίμην ὁρμὴν καὶ τὰ ὅμοια πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν καὶ ἐν παντὶ καιρῷ· χάραν δὲ καὶ εὐφροσύνην καὶ φρονίμην περιπάτησιν οὔτε πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν οὔτ' ἀεί.

(4) *Plut. de Stoic. rep.*, 23; *Diog. L.*, VII, 104, 105.

qu'il suit, mais il ne prend point ces choses pour des biens, car elles ne sont nullement pour lui le souverain bien, en comparaison duquel il doit mépriser tout le reste; il les estime moins que l'action vertueuse; le préférable n'approche que jusqu'à un certain point du bon (1). Cette différence entre le bon et le préférable nous apprend que les stoïciens n'aspiraient à saisir le bon que dans sa plus haute signification, et à écarter de son idée tout ce qui est relatif. Ils se montrent en même temps en cela fidèles à leur caractère de sévérité. Le préférable ne leur semble évidemment qu'un bien particulier; mais le caractère général de leur doctrine les conduisait à mépriser le particulier.

Nous devons cependant nous garder de nous laisser tromper par des mots; il est évident que les stoïciens revenaient de la sévérité de leurs principes suprêmes, en consentant et en voulant même que l'on comprît le préférable dans le compte de la vie morale. Lorsqu'ils ne voulaient pas donner aux biens du corps et aux biens extérieurs le nom des biens, leur dessein était de faire entendre seulement par là que ces biens ne doivent nullement être envisagés comme le bien suprême, comme des biens en soi ou absolus. Cet avertissement ne se trouve pas même dans l'idée de vivre conformément à la nature, lorsqu'elle est rapportée, dans la seconde acception que nous avons fait

---

(1) *Stob. ecl.*, II, p. 144 s.; p. 156. Τὰ μὲν οὖν πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν προηγμένα λέγεσθαι. — — Προηγμένον δ' εἶναι λέγουσιν, ὃ ἀδιάφορον ὂν ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον. — — Οὐδὲν δὲ τῶν ἀγαθῶν εἶναι προηγμένον διὰ τὸ τὴν μεγίστην ἀξίαν αὐτὰ ἔχειν. Τὸ δὲ προηγμένον τὴν δευτέραν χώραν καὶ ἀξίαν ἔχον συνεγγίζειν πως τῇ τῶν ἀγαθῶν φύσει. D'après *Diog. L.*, VII, 105, le προηγμένον est déjà tout ce qui en général a une valeur quelconque. Cette différence est peu importante. *Plut. de Stoic. rep.*, 30; *Cic. de fin.*, III, 15, 16. D'après le passage que nous venons de citer de Plutarque, Chrysippe convient qu'on peut appeler le προηγμένον pour un certain bien.

connaitre, à la vie individuelle; mais nous le trouvons dans l'habitude des stoïciens de séparer d'une manière trop tranchée le particulier du général, l'œuvre ainsi que les moyens, de l'activité. De la seconde interprétation de leur principe suprême, résulta au contraire un troisième sens qui revenait essentiellement à leur morale sévère. Si tout être doit vivre conformément à sa nature, et tendre à s'y maintenir dans toute sa plénitude, on demande quelle est cette nature? Les stoïciens créèrent, pour répondre à cette question, l'idée de la composition fondamentale (σύστασις); c'est d'elle que dépend la vie conforme à la nature, c'est en elle encore que l'on doit chercher la véritable essence de l'individu. Ils entendaient par là la partie dominante de l'âme dans son rapport déterminé aux autres parties et au corps (1). Cette composition fondamentale n'est raisonnable que pour l'homme (2); car nous avons vu que toutes les autres parties de l'âme humaine sont dominées par la raison, qui s'y répand comme dans ses organes, et que même les dispositions passives de l'âme ne sont envisagées par les stoïciens que comme une raison pervertie et contraire à la nature; qu'elles ne résultent que d'un excès du mobile raisonnable, ou de sa fausse direction (3). C'est pourquoi les stoïciens envisagent comme le problème de la vie humaine, de faire régner partout la partie raisonnable de l'âme; voilà la nature de l'homme qu'il doit suivre. Les espèces subordonnées du perfectionnement de l'homme, particulièrement dans

---

(1) *Diog. L.*, VII, 85; *Senec. ep.*, 121. *Constitutio est principale animi quodammodo se habens erga corpus.* Cf. *Stob. ecl.*, I, p. 312 s.

(2) *Senec.*, l. l. *Hominis autem constitutionem rationalem esse.*

(3) *Diog. L.*, VII, 110; *Stob. ecl.*, II, p. 36, 166; *Cic. Tusc.*, IV, 6; *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, IV, p. 135 s.

la jeunesse avant que la raison se soit développée, quoiqu'elles puissent se faire également en conformité avec la nature, ne sont envisagées que comme des moyens, et non comme un bien en elles-mêmes; elles sont destinées à produire une vue rationnelle, dans laquelle consiste la véritable vie de l'homme d'accord avec sa nature. Dans cette série de pensées, domine l'idée que la nature de l'homme n'est réellement autre chose que de la raison (1).

Nous trouvons que la morale stoïque reprend par là un caractère plus sévère; ce qui est sensible dans plusieurs propositions. D'abord, nous voyons en général que toute tendance, quoique conforme à la nature d'un être particulier, n'a pas toujours une véritable valeur morale, mais que les efforts qui ne résultent que des impulsions contraires à la raison ne sont en quelque sorte tolérés que parce qu'ils contiennent les fondemens des efforts supérieurs, et qu'ils forment le moyen par lequel la raison agit (2). Mais ensuite, cette doctrine se fonde plus particulièrement sur l'idée que nous trouvons déjà dans Aristote, qu'il y a dans la vie une époque déterminée où le développement moral de l'homme suscite la raison et la rend maîtresse des impulsions morales. Les stoïciens, accoutumés à tout pousser à l'extrême avec une certaine conséquence, élevèrent donc cette opposition entre la vie raisonnable et la vie morale au plus haut degré, opposition que nous trouvons déjà trop tranchée dans Aristote. Ou la raison est éveillée dans la vie de l'homme, ou elle ne l'est pas. Dans le premier cas, elle en devient la souveraine, et l'homme est bon; dans le second cas, il est esclave des passions de son âme et méchant. Il n'y a pas de milieu entre ces deux cas, pas plus qu'il n'y en a entre la vertu et

(1) *Cic. de fin.*, III, 6, 7.

(2) *Ib.*, IV, 11.

le vice (1). C'est en raisonnant ainsi sur l'homme que les stoïciens sont disposés à voir tout en bien ou en mal sans intermédiaire aucun. Nous devons regarder ce que nous venons de dire comme une conséquence nécessaire de ce que, ne faisant dériver le bien que de la vue rationnelle, ils ne faisaient résulter ce mobile de l'homme éclairé de la raison, que de cette lumière même. Ils considéraient donc la vertu morale et véritable, comme absolument susceptible d'être enseignée (2), et disaient que toutes les vertus doivent nécessairement être en rapport entre elles, puisqu'elles se fondent toutes sur la science de ce que nous avons à faire, et que la volonté de faire le bien doit nécessairement être liée à la science du bien (3). C'est pourquoi ils regardaient toutes les bonnes actions comme également bonnes, et toutes les mauvaises comme également mauvaises, puisque celles-ci ne sont que l'effet d'une disposition passive de l'âme, tandis que les autres ressortent de la pleine liberté de la raison; et que tout homme une fois parvenu à la vertu la possède pleinement et agit continuellement avec toute la force de sa raison, qu'il ne peut plus perdre dès qu'il l'a une fois acquise (4).

---

(1) *Stob. ecl.*, II, p. 198.

(2) *Diog. L.*, VII, 91.

(3) *Ib.*, 125; *Stob. ecl.*, II, p. 110 s.; *Plut. de Stoic. rep.*, 27.

(4) *Stob. ecl.*, II, p. 196 s. Πάντα δὲ τὸν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἄνδρα τέλειον εἶναι λέγουσι διὰ τὸ μηδεμιᾶς ἀπολείπεσθαι ἀρετῆς. — — Δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς κτλ. *Ib.*, p. 218 s.; *Diog. L.*, VII, 120, 127, 128; *Plut. de Stoic. rep.*, 13; *Adv. Stoic.*, 7. Néanmoins, les stoïciens n'étaient pas tout-à-fait d'accord si l'on peut perdre la vertu ou non, c'est-à-dire la raison. Chrysippe considérait que lorsque nous sommes en proie à de grands maux physiques, nous ne sommes plus maîtres de la raison. *Diog. L.*, l. l.; *Simpl. cat.*, fol. 102 a; *Plut. de Stoic. rep.*, 27. Il paraît par conséquent qu'il envisa-

On voit bien que ces principes ne pouvaient résulter que d'un point de vue moral détaché par la raison humaine des conditions naturelles sous lesquelles seules son développement et sa culture est possible, et qui cherche à ne saisir que l'idée générale de la raison séparée de tous les rapports particuliers.

C'est par cette raison que la morale des stoïciens devient aussi sévère que stérile. Nous devons faire remarquer que cette cause de leur sévérité se rattache aussi à celle développée précédemment. Car, quand les stoïciens croyaient que dans notre vie nous devons continuellement, et abstraction faite de tous nos mobiles sensibles, suivre uniquement la raison, elle ne leur paraissait être autre chose qu'une résolution ferme et prise une fois pour toutes, de régler notre vie sur la loi générale en sacrifiant toutes nos impulsions à satisfaire nos passions et la connaissance pure du cours de la nature, lequel domine toutes choses. Ils observaient donc aussi avec droit que la raison unit tout, puisque les hommes de bien sont portés les uns vers les autres par l'amitié et l'amour, et que les méchans au contraire ne vivent qu'en discorde (1). Cette idée se trouve exprimée très énergiquement dans l'idéal de la république que Zénon esquissa. Il voulait que tous les hommes vécussent en harmonie, sans distinction de nation et sous les mêmes lois, harmonie qui réunirai le monde entier; ils devaient vivre ensemble comme un seul troupeau qui vit sous une loi commune comme il se nourrit d'un pâturage commun (2).

---

geait aussi la force de la vue rationnelle en elle-même comme trop grande, pour qu'elle ne soit pas en état de se maintenir sans une influence extérieure.

(1) *Stob. ecl.*, II, p. 204; *Diog. L.*, VII, 123, 124; *Cic. de fin.*, III, 19, 20.

(2) *Plut. de Alex. fort.*, I, 6. Καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολι-

Tels sont les principes généraux de la morale stoïque. Nous y pouvons distinguer deux directions, dont l'une ne tend qu'au général, et l'autre qui cherche à se contenter du particulier. Néanmoins cette dernière ne joue, par rapport à l'autre, qu'un rôle tout-à-fait subordonné. L'action morale doit s'harmoniser avec la nature en général, c'est-à-dire avec la loi suprême du destin ou de Dieu; la lumière de la raison d'un individu, lumière qui forme sa nature, n'aspire qu'à reconnaître cette loi commune comme la véritable règle de ses actions. Il y a là une renonciation magnanime à soi-même, qui devient sensible encore en ce que l'on exige des efforts continuels, et parce que c'est par ces efforts que se proclame la vie générale de l'univers ainsi que la plus haute perfection. Pour que l'on puisse comprendre ce que nous dirons plus bas, nous devons ajouter que les stoïciens, tout en suivant le principe socratique, que le contingent et le mouvement ne peuvent être pris pour but, se virent pourtant contraints de convenir que l'activité, le mouvement de la vie même, n'est pas le bien, mais que c'est la force de la vie, que l'on acquiert par l'activité et qu'on possède en elle comme son but. Cette idée sert de fondement à leur distinction entre l'activité vertueuse et la vertu elle-même; celle-ci seule devait être envisagée comme dernier but, tandis que la première ne saurait être prise pour but que dans un sens subordonné, c'est-à-dire en tant qu'elle est nécessairement liée à la vertu (1). D'après cette distinction, l'on sépare donc l'ac-

---

τεία τοῦ τὴν Στωικὴν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης.

(1) C'est à cela que se rapporte la différence entre αἱρετὸν et αἱρετέον. *Stob. ecl.*, II, p. 140, 196. Τὴν γὰρ φρόνησιν αἱρούμεθα

tion comme une œuvre particulière, de la vertu, du bien général et véritable de l'âme, et on ne la considère que comme moyen et point du tout comme but, de manière que cette distinction contribue aussi à augmenter la sévérité de la morale stoïque. Cependant, plus la direction vers le général était exclusive, plus il devait être difficile d'arriver à une morale qui pût s'occuper des détails. Les stoïciens ne réussirent donc ici qu'imparfaitement; encore le moyen qu'ils employèrent n'offre point de liaison bien scientifique du particulier au général. Nous le trouvons dans l'idée du préférable, idée qui doit signifier ce qui, dans des circonstances données, peut déterminer la nature individuelle d'un être raisonnable à désirer, mais qui, pris en général, n'est point véritablement désirable, n'est point un véritable bien. On y aperçoit la manière tout-à-fait abstraite dont les stoïciens envisageaient ce qui est conforme à la nature. Car, s'ils avaient cherché à comprendre la loi suprême, en tant qu'elle doit déterminer notre volonté, comme un tout animé, ils se seraient vus obligés d'admettre que les efforts de la nature individuelle sont compris dans la volonté de la loi suprême de la nature, et qu'ils en forment des parties constitutives nécessaires. Leur distinction entre le bon et le préférable ne saurait donc être regardée que comme un moyen imparfait par lequel, pressés par l'extrême rigidité de leur morale, qui tendait à proscrire tous les motifs extérieurs, ils tâchaient de se tirer de l'embarras que doit nécessairement rencontrer toute morale qui ne veut admettre comme motif que la forme générale de l'action morale.

En conséquence, comme il est absolument impossible de mettre leur principe suprême en harmonie avec ces

---

ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην· οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν ἀσώματα ὄντα καὶ (οὐ) κατηγορήματα.

parties subordonnées, puisqu'ils ne veulent point que le particulier soit dans le même rapport avec le général que le bien particulier avec le bien général, nous trouvons que la morale des stoïciens est dépourvue de toute forme scientifique, et qu'elle n'est contenue que dans quelques idées générales. En comparant l'étendue de ces idées avec ce que les philosophes antérieurs avaient pris pour matière de la morale, nous pouvons remarquer que les stoïciens entrent beaucoup plus dans les détails de l'activité morale que Platon et Aristote, mais qu'ils réduisent l'examen de ces activités presque uniquement à la vie de l'homme privée, et que la vie de l'homme publique leur échappe. A la vérité, ils ne pouvaient pas manquer de traiter aussi dans leur doctrine de la politique et de l'économique (1), puisqu'elles étaient devenues comme des parties de la morale philosophique; aussi regardait-on la politique de Zénon comme un de ses ouvrages les plus remarquables. Mais les principes qu'il développait, et auxquels les stoïciens rendaient généralement hommage, tendaient directement à l'abolissement de tout état particulier : d'après lui, le sage ne devait nullement se regarder comme citoyen d'un état quelconque, mais bien comme citoyen du monde (2). Nous trouvons la raison de cette maxime dans leur direction prédominante vers le général ; c'est pourquoi on ne cite de leur politique et de leur économique que très peu de chose qui soit remarquable. Cependant leur penchant à ne chercher le moral que dans l'activité de la vie raisonnable nous explique pourquoi ils entrent plus avant dans l'examen des activités particulières que les philosophes antérieurs. C'est de ce côté que leur morale se présente comme une théorie des occupations auxquelles le sage doit

(1) *Stob. ecl.*, II, p. 188.

(2) Voyez le passage de *Plut. de Alex. fort.*, I, 6, cité plus haut.

en général se livrer, mais qu'il lui est facultatif d'entreprendre, en particulier, comme matière d'action qui s'offre à lui. C'est pourquoi leur morale nous dépeint longuement l'idée du sage, c'est-à-dire de l'homme vertueux et de tout ce qui est pour lui un devoir, ou qu'il lui convient d'embrasser comme objet de son activité. Sous ce rapport leur morale est une théorie des devoirs, et nous y trouvons un supplément à leur philosophie pratique, telle que nous l'avons vue jusqu'ici. L'idée du devoir se présenta nécessairement aux stoïciens, puisqu'ils ramenaient l'activité particulière à la loi générale de la nature. L'activité apparut comme prescrite par la loi. Néanmoins, d'après leur avis, cette idée est pour eux subordonnée à celle de vertu, puisqu'ils ne pouvaient regarder comme devoir que l'activité vertueuse, et qu'ils n'envisageaient l'œuvre extérieure que comme une chose indifférente. C'est ainsi que la division des vertus dut former pour eux un milieu à l'aide duquel ils passaient à la morale spéciale.

Les stoïciens appelaient vertu, dans un sens large, toute espèce de perfection, et c'est dans cette acception que la santé et la force sont au nombre des vertus. Cependant ces sortes de vertus peuvent être aussi le partage des méchans (1). Mais la véritable vertu ou la vertu morale, consiste au contraire dans une force de l'âme, qui a son principe dans la raison, et dans une direction invariable du caractère, qui ne souffre ni plus ni moins, et par laquelle l'âme est, pendant tout le cours de la vie, d'accord avec elle-même (2). Mais comme cette direction de caractère a son principe dans la connaissance rationnelle, ils ap-

---

(1) *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, V, p. 167; VII, p. 206; *Diog. L.*, VII, 90, 91.

(2) *Plut. de Stoic. rep.*, 7; *Diog. L.*, VII, 89. Τήν τε ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην. *Ib.*, 127; *Stob. ecl.*, II, p. 104. Τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὑτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον, *Ib.*, p. 110; *Simpl. cat.*, fol. 61 a,

pellent aussi les vertus des sciences, et la vertu morale, vertu théorématique, par opposition à la vertu physique, qui est sans intelligence (1). Mais, comme il importait aux stoïciens d'arriver par leur théorie de la vertu aux questions particulières de la morale, ils furent obligés de diviser l'unité de la vertu, qu'ils ne voulaient abandonner nulle part. Ils suivaient là-dessus la division de Platon telle qu'elle avait passé dans la langue; mais en même temps, ils penchaient vers une variété plus grande de vertus, telle qu'elle avait été établie par Aristote, en considérant toutefois les quatre vertus de Platon comme principales, et auxquelles étaient subordonnées quantité d'autres. Leur division principale ne s'accorde naturellement avec celle de Platon que pour le nom ; car n'admettant pas la division de l'âme établie par Platon, ils ne pouvaient pas non plus conserver dans le même sens la division des vertus qui s'y rapportaient. Ils trouvèrent que la vertu comprend quatre choses, savoir: premièrement la connaissance de ce que nous avons à faire ou à ne pas faire, c'est-à-dire la connaissance du bien et du mal, ainsi que de l'indifférent, et c'est l'affaire de la rationalité ; secondement, la tempérance, qui consiste à savoir régler ses appétits sensibles; troisièmement, la force, qui consiste à savoir souffrir et supporter ce qui est inévitable, sans que la peur puisse ébranler notre résolution ; enfin, la justice, qui nous apprend à rendre à chacun le sien dans une juste proportion (2). Quant à la justice, nous remar-

---

(1) *Cic. Tusc.*, IV, 24; *Stob. ecl.*, II, 106; *Diog. L.*, VII, 90, 92.

(2) *Stob. ecl.*, II, p. 108. Ἔχειν γὰρ ἀφορμὰς περὶ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὕρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις κατὰ τὸ σύμφωνον. *Ib.*, p. 112. Ces passages sont les plus complets. Les suivans sont tronqués *ib.*, p. 104; *Diog. L.*, VII, 92, 126. Cf. *Plut. de St.*

quons qu'ils ne la prenaient qu'en ce qui concerne nos rapports avec les hommes et avec les dieux; car nous voyons par les subdivisions de cette vertu, qu'elle comprenait la piété et d'autres vertus qui concernent la vie politique des hommes (1). Ils soutenaient contre Platon que nous ne pouvons nous rendre coupables d'aucun tort envers nous-mêmes (2), et que nous ne devons aucune justice aux autres animaux, parce qu'ils ne sont faits que pour notre usage, et parce que la différence entre eux et nous est trop grande (3). Mais la justice envers les autres hommes et la loi sont de la nature, et non d'institution humaine; l'homme est un animal politique; il doit se sacrifier pour la patrie, pour l'humanité; il doit obéir aux lois sur les choses divines ou humaines (4). Il faut avouer que ce n'est véritablement là qu'un rapport extérieur de la vertu, et que, prise à la rigueur, cette doctrine n'est par conséquent point d'accord avec les principes des stoïciens. C'est pourquoi ils étaient obligés de convenir que le sage ne s'attachera à la société humaine que dans certaines circonstances, et qu'en outre il lui est également permis de s'abstenir des affaires publiques et de vivre retiré (5). Quant aux subdivisions des quatre vertus principales, il paraît, à la vérité, que les stoïciens tâchaient d'y mettre un certain ordre logique (6); mais les données sont, à cet

---

rep., 7; *Galen. de Hipp. et Plat. pl.*, VII, p. 209; *Cic. Tusc.*, IV, 24.

(1) *Stob. ecl.*, II, p. 106 s.

(2) *Plut. de Stoic. rep.*, 16.

(3) *Diog. L.*, VII, 129; *Cic. de fin.*, III, 20.

(4) *Stob. ecl.*, II, p. 184 s.; *Diog. L.*, VII, 121; *Cic. de fin.*, III, 19; *Chrys. in digest.*, I, *tit.* III, 3.

(5) *Cic. de fin.*, III, 20; *Diog. L.*, VII, 122. Πολιτεύεσθαί φασι τὸν σοφόν, ἂν μή τι κωλύῃ. — — κυνιεῖν τε αὐτόν.

(6) On en trouve des indices. *Diog. L.*, VII, 126.

égard, très insuffisantes ou confuses ; il paraît même que, dans la définition des vertus subordonnées, ils n'ont pas même eu la précaution de déterminer l'idée inférieure par celle qui lui est immédiatement supérieure (1). Nous sommes par conséquent obligés de croire qu'ils ne purent trouver une dérivation sévèrement scientifique pour parachever leur morale spéciale; le caractère de cette partie de leur éthique nous autorise du reste à le penser.

Celui donc qui possède la vertu est un sage, et celui qui ne la possède pas, un insensé ; il n'y a pas de milieu entre ces deux positions, ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut. Les stoïciens ne pouvaient pas nier, à la vérité, qu'il n'y ait une marche progressive vers la vertu, un chemin pour y parvenir, et il paraît qu'ils l'avaient fait consister dans l'exercice des arts de la vie et des sciences (2); mais, s'en tenant sévèrement à l'opposition des idées, ils ne voulaient pas s'apercevoir qu'il y a déjà de la vertu dans l'acheminement vers elle, et soutenaient que l'on ne saurait appeler sage que celui qui, de pleine connaissance, a choisi le bien, et qu'il faut appeler insensé quiconque agit sans cette connaissance (3). Cette idée du sage stoïcien était en effet si fortement déterminée, que l'on pouvait demander si jamais un sage avait existé. Il paraît que les stoïciens eux-mêmes ne le préten-

(1) *Stob. ecl.*, p. 106 s. ; *Diog. L.*, VII, 92, 93.

(2) *Stob. ecl.*, II, p. 122. Τό τε ἐπιτήδευμα τοῦτον ἐπιγράφουσι τὸν τρόπον, ὁδὸν διὰ τέχνης ἡμέρου ἄγουσαν ἐπὶ κατ' ἀρετήν (ἐπὶ τὸ κατ' ἀρ.?) Cf. *Diog. L.*, VII, 91. A quoi se rapporte aussi la distinction entre le vice opiniâtre et le vice non opiniâtre. *Stob. ecl.*, II, p. 236.

(3) *Ib.*, p. 116, 120, 198 ; *Diog. L.*, VII, 127. Ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπήν. Ὡς γὰρ δεῖν φασὶν ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλόν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, οὔτε δὲ δικαιότερον οὔτε ἀδικώτερον, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. *Plut. de ab. Stoic. op.*, 2.

daient pas. Chrysippe ne voulait pas qu'on le regardât comme un sage, ni qu'on prît pour tels ses amis et ses maîtres. Il se pouvait que quelqu'un parmi eux crût que dans les anciens temps il y eût eu peut-être un tel sage. Cependant les hommes les meilleurs des temps historiques ne leur paraissent que marcher dans la voie qui conduit à la vertu (1). Leur idée du sage n'était pour eux qu'un idéal qu'il fallait s'efforcer de réaliser. Néanmoins leur morale particulière s'occupait presque uniquement du développement de cette idée; ce qui nous montre évidemment que, en partant de leurs principes suprêmes, ils ne pouvaient parvenir à un développement fécond de leurs préceptes particuliers. C'est là, c'est-à-dire dans l'idée du sage, que nous trouvons le principe de leurs assertions paradoxales, ainsi que de leurs fausses opinions sur la vie humaine, opinions qui conduisaient à des préceptes vraiment immoraux.

Nous pouvons distinguer dans l'ensemble de leurs recherches sur le sage deux parties, dont nous n'examinerons du reste que ce qu'il y a de plus important. L'une comprendra la question de savoir ce qu'il est, l'autre celle de savoir ce qu'il doit faire ou omettre. Le sage sera, d'après son idée, vertueux et complètement heureux par sa vertu. Il jouira de cette félicité, dont les stoïciens disaient qu'elle n'est pas susceptible d'augmenter avec le temps (2),

(1) *Plut. de Stoic. rep.*, 31; *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 133; *Diog. L.*, VII, 91. On a cru, d'après Diog. L., que c'était Posidonius qui, le premier, avait introduit le προκοπὴ, mais que les *stoïciens* antérieurs l'avaient rejeté. Mais Diogène dit seulement que le προκοπὴ ne forme nullement le milieu entre la vertu et le vice, et qu'il n'est encore en réalité que vice. Les stoïciens comparaient le progrès vers la vertu à l'état d'un petit chien dont les yeux sont encore fermés, mais dont la vue n'est pas loin de se développer. *Cic. de fin.*, III, 14.

(2) *Plut. de Stoic. rep.*, 26; *Stob. ecl.*, II, p. 198.

puisque toute sa force consiste dans l'activité actuelle du sage : ce qui veut dire que le sage est au-dessus de tout évènement extérieur : il subit, à la vérité, la loi du destin, mais sa vie intérieure n'en peut être ni troublée ni favorisée (1). Comme cette doctrine se résume dans l'idée de l'apathie du sage, c'est-à-dire dans son affranchissement absolu de toutes dispositions passives et déraisonnables, ainsi que de tout dérangement de la tranquillité de son esprit, il est libre de tout désir, de toute crainte, de tout plaisir et de toute peine, toutes choses qui constituent les principales sortes de passions (2) ; c'est-à-dire qu'il ne se laisse dominer ni par le plaisir, ni par la peine, ni par, etc., quoiqu'il éprouve tout cela. La domination des passions n'est qu'esclavage ; mais le sage est l'homme véritablement libre, puisqu'il ne suit que sa raison. C'est de cette manière qu'il est véritablement riche, véritablement roi et maître, le prêtre, le devin et le poëte véritable, et en général c'est lui seul qui sait agir avec intelligence ; tandis que dans les autres hommes c'est la nature seule de leur disposition déraisonnable qui agit en eux (3). En un mot, les stoïciens nous peignent leur sage, pour ce qui est de l'état de son âme, comme un dieu, et lui permettent d'être fier de sa vie et de s'en vanter comme Jupiter (4). La raison de cette doctrine est bien simple : tout

---

(1) *Plut.*, l. l., 20, 30, 31.

(2) *Stob. ecl.*, II, p. 166; *Diog. L.*, VII, 110; *Cic. de fin.*, III, 10.

(3) *Stob. ecl.*, II, p. 122, 172, 204; *Serm.*, VII, 21; *Cic. acad.*, I, 10; II, 44; *Diog. L.*, VII, 116 s.; *Plut. de ab. Stoic. op.*, I, 4. Le sage peut bien éprouver le désir et la crainte; mais ces sentimens ne le rendent pas moins vertueux, c'est-à-dire qu'ils n'ont aucune influence sur sa volonté. *Plut. adv. Stoic.*, 25.

(4) *Plut. de Stoic. rép.*, 13; *Adv. Stoic.*, 33. C'est une chose bien singulière, et j'ignore de quelle manière elle s'est glissée

résulte de l'idée que le sage est parvenu à une raison parfaitement pure et inaltérable, à une connaissance parfaite du bon. Ces déterminations ne deviennent plus compliquées et plus variées que par la manière dont on se représente ensuite le sage dans différentes positions et différens rapports de la vie.

Mais de là on est naturellement conduit à le mettre en action et à décrire sa manière d'agir et de s'abstenir. La vertu s'exprime par des actes extérieurs, qui en conséquence sont tous des actes vertueux, en tant qu'ils sont subordonnés à la loi morale universelle et commandés par elle. Mais en considérant ces actes, les stoïciens y introduisirent la même distinction qui existe entre le bon et le préférable, c'est-à-dire qu'ils nommaient convenable (καθῆκον) tout ce qui est conforme à la nature ou d'accord avec elle, et le reconnaissaient par conséquent aussi aux enfans, aux animaux, quoique privés de la raison, et même aux plantes; mais le convenable, étant conforme à la nature, ne saurait être contraire à la raison (1); ils le considéraient donc, même dans le degré le plus bas de développement, comme quelque chose qui n'est pas contraire à la vie naturelle. Cependant il n'est en ce cas qu'un milieu; il n'est ni bien ni mal, il n'appartient qu'aux actions indifférentes, ainsi que le préférable n'est en lui qu'une chose indifférente qui ne reçoit de valeur que par son rapport à une autre (2). Comme il existe cependant, ainsi que nous l'avons vu, un développement supérieur

---

dans la doctrine des stoïciens, que la supposition de Chrysippe, que le sage devenu tel peut bien ne pas le savoir d'abord. *Plut. adv. Stoic.*, 9, 10; *De Stoic. rep.*, 19.

(1) *Stob. ecl.*, II, p. 158. Ὁρίζονται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει. — — Τοῦτο δὲ διατείνειν καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζώων, ἐνεργεῖ γάρ τι κἀκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει. *Diog. L.*, VII, 107, 110; *Cic. de fin.*, III, 6.

(2) *Stob.*, l. l.; *Cic. ac.*, I, 10; *De off.*, I, 3.

de ce qui est conforme à la nature, savoir, ce qui renferme la raison et constitue le bon humain et moral, il doit nécessairement aussi y avoir un convenable d'une nature supérieure, une manière d'agir d'après la raison et selon la loi morale. C'est cette manière d'agir que les stoïciens nommaient l'action moralement juste ou action conforme au devoir (κατορθωμα), et qui est opposée à l'action contraire au devoir, c'est-à-dire au péché (ἁμαρτημα) (1). En conséquence, l'action conforme au devoir apparaît comme une espèce de convenable qui se distingue des autres espèces, en ce qu'elle est le convenable parfait pour la raison, son développement suprême dans l'action, et l'activité vertueuse de l'âme (2). Pour bien saisir cette différence, il faut remarquer qu'elle ne porte point sur l'objet de l'action, mais seulement sur sa forme. L'action est dictée par le devoir, ou elle n'est qu'une action convenable, suivant qu'elle résulte d'une intention vertueuse ou qu'elle n'en résulte pas. L'action de se promener est, à la vérité, une action convenable si elle est faite à temps et en conformité avec la nature, mais elle n'est une action dictée par le devoir que lorsqu'elle est une action raisonnable (3). Telle est la manière dont cette différence se rattache à celle qui existe entre le bon et le préférable. La vie vertueuse est toujours un devoir parfait; au con-

(1) C'est pourquoi, d'après *Simpl. cat.*, fol. 54 b, la κατόρθωσις n'est ni κίνησις ni σχέσις, mais d'un genre supérieur. *Plut. de Stoic. rep.*, 11. Τὸ κατόρθωμά φασι νόμου πρόσταγμα εἶναι· τὸ δ' ἁμάρτημα νόμου ἀπαγόρευμα.

(2) *Stob.*, l. l. Τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασιν τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι· κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον τὸ φρονεῖν, τὸ δικαιοπραγεῖν· οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα οἷον τὸ γαμεῖν κτλ. *Ib.*, 184. Κατορθώματα δ' εἶναι λέγουσι καθῆκον πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς. *Ib.*, 192, 220.

(3) *Ib.*, p. 192.

traire, tout ce qui se rapporte à quoi que ce soit de préférable, et qui, selon les circonstances, est tantôt devoir, tantôt pas, est nommé un devoir imparfait (1). Or, déterminer en particulier ce qui tantôt est un devoir, tantôt n'en est pas un, suivant les temps et les lieux, telle était la tâche qu'avait à remplir la partie spéciale de la morale stoïque, la division des devoirs parfaits ne pouvant se rencontrer qu'avec celle des vertus (2).

Que nous reste-t-il à dire maintenant des devoirs imparfaits? Il paraît que les stoïciens, dans l'énumération de ces devoirs, n'avaient pas même tâché de suivreu ne marche scientifique, comme ils l'avaient fait dans la subdivision des vertus. Dans leurs portraits du sage, ils accumulaient une foule de préceptes que le sage peut suivre dans certaines circonstances et en certains temps; mais il n'y avait absolument pas de base scientifique, puisqu'ils n'envisageaient nullement le préférable et les biens relatifs comme des élémens nécessaires de la vie morale. Nous ne pouvons donc parler ici que de quelques traits principaux de leur théorie des devoirs, parce qu'ils contiennent quelque chose de caractéristique relativement à leur méthode d'enseigner. Ils commencent par rapporter, d'après leurs principes généraux, les devoirs imparfaits à ce que la nature exige pour la conservation de notre vie personnelle. C'est ce que les stoïciens représentent comme quelque chose qui est convenable sans circonstances particulières, ou absolument. Mais il peut aussi y avoir des circonstances où il convient de négliger les fins principales de la nature, et alors le convenable n'est tel

(1) *Diog. L.*, VII, 109. Ἔτι τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ ἀεί· καὶ ἀεὶ μὲν καθήκει τὸ κατ' ἀρετὴν ζῇν, οὐκ ἀεὶ τὸ δὲ ἐρωτᾷν, τὸ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια.

(2) Comp. *Stob.*, l. l.

que dans ces circonstances en particulier (1). Il est convenable dans le premier cas d'avoir soin de son corps et de sa santé et de se procurer des biens extérieurs ; mais dans le deuxième cas il peut aussi être convenable de mutiler son corps et d'abandonner sa fortune. Cette seconde sorte de préférable signale le côté sévère de la morale stoïque, elle exige le sacrifice du particulier au général. Le sage ne doit point vivre pour lui seul : il doit se regarder comme membre de la cité humaine en général, et il doit plus aspirer au salut du tout qu'au sien propre (2) ; il doit se regarder comme membre de la famille, comme membre de l'État, et sous tous ces rapports il a des devoirs à remplir. Il se marie ; il prend part au gouvernement, mais dans le cas seulement où le gouvernement s'efforce de bien administrer, ou bien dans le cas encore où il n'y verrait pas d'autre obstacle ; car en prenant part au gouvernement, il est en état de réprimer le vice et d'encourager la vertu. Mais son administration sera sévère ; car il ne connaît ni pitié, ni indulgence, ni rémission, ni même équité contre la loi (3). Il aura aussi des amis qu'il aimera pour eux-mêmes (4). Les stoïciens sont presque dans tous ces points en opposition avec les épicuriens, et même en partie avec les maximes moins sévères des péripatéticiens : ils s'opposent au penchant égoïste de leur temps, comme nous le trouvons principalement exprimé dans leur maxime, que le sage ne doit jamais désirer pour lui-même ce qu'on appelle biens cor-

---

(1) *Diog. L.*, VII, 109. Καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά.

(2) *Ib.*, 123 ; *Cic. de fin.*, III, 19, 20.

(3) *Plut. de Stoic. rep.*, 2 ; *Diog. L.*, VII, 120, 121, 123 ; *Stob. ecl.*, II, p. 184 s. ; 224, 228.

(4) *Diog. L.*, VII, 124 ; *Stob. ecl.*, II, p. 184 s. ; p. 222.

porels ou extérieurs, mais qu'il doit tâcher de les procurer aux autres. D'un autre côté, nous trouvons encore le mépris du préférable dans la permission qu'a le sage d'agir sous ce rapport trop à son gré. C'est là une source d'un grand nombre de paradoxes dans la doctrine stoïque. Au fond, le sage est au-dessus de toute loi, au-dessus de tout usage; on lui permet de commettre même les plus grandes abominations, s'il le fait à propos et avec une intention vertueuse. Tandis que les stoïciens, d'un côté, se montrent si scrupuleux que de défendre même des choses de soi insignifiantes, mais qui sont marquées d'un caractère d'impiété par une superstition religieuse (1), d'un autre côté, ils permettent au sage presque tout, pourvu qu'il ne soit poussé à l'action ni par le plaisir ni par l'intérêt. Pour ne pas parler de leur apologie du mensonge intéressé (2), de l'amour pour les jeunes garçons (3), du suicide (4), de la prostitution (5), de leur mépris pour la sépulture (6), et de beaucoup d'autres choses semblables, ils permettent au sage des actions qui révoltent la nature et qu'il est à peine permis de nommer. Ils ne trouvent point contre nature l'usage de la chair humaine comme aliment (7): les unions comme celle d'OEdipe et de Jocaste sont pour eux choses indifférentes (8). C'est encore là un reste du cynisme des stoïciens, et l'on peut aussi excuser jusqu'à un certain point ces maximes en disant qu'elles se

(1) *Plut. de Stoic. rep.*, 22.

(2) *Stob. ecl.*, II, p. 230.

(3) *Diog. L.*, VII, 129; *Stob. ecl.*, II, p. 118, 238.

(4) *Diog. L.*, VII, 130; *Plut. adv. Stoic.*, 33; *Stob. ecl.*, II, p. 226, *Cic. de fin.*, III, 8, 18

(5) *Sext. Emp. Pyrrh. hyp*, III, 201.

(6) *Ib.*, 248; *Adv. math.*, XI, 194.

(7) *Ib.*, 193, 194; *Diog. L.*, VII, 188.

(8) *Plut. de Stoic. rep.*, 22; *Diog. L.*, l. l.

rapportent à la conduite du sage, c'est-à-dire d'un homme qui connaît tous les rapports et le cours de toute la nature jusqu'aux infiniment petits, en sorte qu'il ne peut absolument pas se tromper ni manquer sa raison ou son but (1), d'un homme enfin qui n'est pas possible en réalité. Sans doute qu'il devrait être permis à un pareil homme beaucoup de choses qui seraient criminelles pour nous, créatures d'une intelligence si bornée. Mais il est pourtant facile de voir ce qu'il y a de dangereux dans la peinture d'un tel idéal, d'un idéal qui n'est au fond qu'une contradiction. On se persuade aisément que ce qui est permis à l'homme le plus parfait ne saurait être défendu à l'homme imparfait; et la manière dont les stoïciens mettaient fin à leur vie semble prouver qu'ils ne s'étaient pas suffisamment prémunis contre cette erreur. Toute leur morale s'en trouve même entachée : car, si l'on se demande pourquoi les stoïciens ont donné tant de règles pour la vie du sage, puisque le sage n'a pas besoin de ces règles, il est facile d'apercevoir que c'est à nous, qui ne sommes que des insensés, qu'elles s'adressaient. Les stoïciens pensaient que les préceptes qui valent pour la vie du sage devaient servir aussi de règles à ceux qui ne sont que sur la voie de la sagesse. Cette opinion est le fondement de tous les ouvrages que les anciens ont composés sur la morale stoïque.

Quels que soient les efforts faits par les stoïciens pour donner aux détails de leur doctrine une forme systématique, ils étaient moins le fruit d'un mobile philosophique vivant, que celui du besoin d'une érudition tendant à embrasser dans leur plénitude toutes les idées développées antérieurement. C'est pourquoi leur morale particulière n'est pas très féconde, et qu'ils ont développé si peu d'idées philosophiques vraiment vivantes, dans la

(1) *Stob. ecl.*, II, p. 232.

physique particulière, et dans les théories spéciales de la logique concernant les formes de la pensée, le langage et les catégories. Mais cependant leur philosophie n'est pas sans vie ; il faut la chercher dans la tendance générale de leur doctrine. Si l'on considère le temps où elle se forma, on ne s'attendra pas à y trouver un développement paisible du mobile scientifique. Car, à cette époque, les élémens de la vie grecque se décomposent, et ce n'est que dans l'opposition à un sentiment dissolvant que la culture scientifique parvient à se garantir de son influence funeste et toujours croissante. La doctrine stoïque est donc en général portée à attaquer ce qu'il y a de plus extérieur; elle s'oppose avec roideur et avec un zèle passionné pour le droit et la justice, à l'erreur corruptrice. C'est ce qu'on remarque jusque dans ses égaremens.

La tendance de leur logique pourrait s'expliquer presque uniquement par leur physique, si on ne devait pas plutôt la regarder comme une simple conséquence de leur siècle. L'éloignement qu'ils avaient pour le général abstrait et sans matière, les porta à tenter la dérivation de toute connaissance des détails de la sensation. Ils y furent entraînés par le besoin d'un terrain sûr où ils pussent établir la connaissance et l'y maintenir contre les attaques du scepticisme. Il était dans le génie de leur époque de ne considérer comme certainement vrai que ce qui se manifeste à nous comme quelque chose de réel, par son action immédiate sur nos sens. Le général n'était donc pour eux que la totalité de l'ensemble des individualités, et n'était que l'unité de ces individualités dans le tout. C'est pour cette raison qu'ils croyaient que la forme n'est jamais qu'avec la matière; et si nous considérons l'idée de la matière telle que les anciens avaient coutume de la concevoir, c'est-à-dire comme le principe du corporel, alors tout ce qui est revient, aux yeux du stoïcien, à un corps doué de forme. C'est à ce résultat que tendaient les catégories des stoïciens ; mais elles ne sauraient être envisa-

gées que comme des conséquences de leur principe général. Ils considéraient donc toute la substance corporelle de l'univers comme le principe de toute contingence, comme la force vivante qui domine tous les changemens, c'est-à-dire comme Dieu. Il paraît qu'ils croyaient éviter par ce moyen les difficultés qui s'étaient présentées à Platon et à Aristote, lorsque voulant tout réduire à une cause rationnelle, ces deux philosophes se virent obligés de reconnaître qu'une certaine nécessité de l'imparfait se mêle à tous les phénomènes de ce monde. L'univers semblait avoir été ainsi formé par deux principes opposés. Les stoïciens liaient donc la nécessité de la contingence et la cause raisonnable, la matière et la forme, en un seul et même être, et considéraient le tout comme une chose animée qui fait tout naître d'elle-même, suivant des lois éternelles, et qui, à la fin réglée de sa vie, fait rentrer dans son sein toutes ses productions; et, s'efforçant de rendre sensible cette idée suprême, ils représentaient le monde divin comme un feu animé, comme une âme raisonnable tirant tout de sa matière, formant tout et disposant tout avec un art et une harmonie parfaite, sans se reposer jamais dans l'immense variété de ses productions. Il est vrai qu'ils avaient par là fait disparaître l'opposition des principes; mais l'idée du principe suprême leur paraissait être comprise elle-même dans l'opposition, puisque tantôt il vit purement en lui-même de la vie la plus parfaite, tantôt il en sort pour se livrer dans une vie bornée à la pluralité des choses. On ne saurait nier que les stoïciens n'aient méconnu en cela les résultats de la philosophie antérieure, qui se fondait sur l'opinion que Dieu, comme cause la plus parfaite de toute existence, ne peut changer ni en mal ni en bien. Mais, d'un autre côté, il faut avouer qu'ils y furent conduits par l'imperfection des recherches antérieures, qui n'avaient point su réunir les deux principes du bon et du nécessaire, et que leur opinion se rattache étroitement à la ten-

tative de tout ramener à l'intuition et aux élémens variables de notre pensée dans la sensation. La doctrine des stoïciens n'est donc si simple que parce qu'ils mêlaient l'idée de Dieu et celle de l'univers, et qu'ils n'envisageaient la création du monde que comme une période du développement divin. Tout dans l'univers leur paraît être pénétré de cette vie divine, émanant de la vie la plus parfaite, pour y retourner, en passant par certains degrés intermédiaires, de manière à former une circulation continuelle nécessaire. Tout est assujetti à cette loi éternelle de la nature. A la vérité, leur point de vue se complique par l'hypothèse d'une certaine opposition dans la formation de l'univers, d'une certaine indépendance des êtres individuels. Cependant cette doctrine est très subordonnée à la manière de voir générale des stoïciens, et s'y rattache en ce qu'elle déclare que toute chose dans sa vie particulière ne saurait pourtant suivre que l'essence qu'elle a reçue de la nature universelle, et que cette dernière ne manquera pas de reprendre. Ils n'admettent généralement l'indépendance des êtres individuels que dans l'idée de l'âme raisonnable possédant une lumière propre qui la domine. En conséquence de la nature de cette âme raisonnable, les stoïciens s'attachent particulièrement à ramener tous les phénomènes à une faculté universelle de l'homme, la raison, ce qui subordonne tous les mouvemens de la vie humaine au jugement de la raison comme à leur cause. Mais, comme dans la nature générale, il y a de même aussi dans la raison de l'homme le double côté de la matière passive et de la force active, ce qui explique les égaremens naturels de la raison. La morale stoïque a donc pour but de réprimer ces égaremens, et de rendre plus puissante la force active de l'âme. Mais alors revient de nouveau le principe suprême : que nous devons suivre la marche de la nature. La connaissance de la nature, la Physique, comprend toutes les règles pour les actions morales. Il n'y a de bon que l'obéissance aux lois universelles

de la nature, et la réalisation conforme à cette loi de ce qui correspond au développement parfait de notre nature raisonnable. Mais il n'y a que la vertu qui nous procure alors une vie d'accord, non seulement avec elle-même, mais aussi avec tout le reste du monde. Tout ce qui est considéré comme un bien du corps ou comme un bien extérieur, n'est qu'un moyen d'une valeur passagère, et ne peut être un objet de désir que relativement; en lui-même il est indifférent. Toute action particulière n'est convenable qu'autant qu'elle est conforme aux situations, et qu'elle fait entrer dans le compte de la vie la valeur véritable des choses. Elle n'atteint la convenance suprême, c'est-à-dire la véritable conformité au devoir, que lorsqu'elle n'a pour but que de mettre en action la force raisonnable, la véritable vertu, et qu'elle s'accomplit ainsi avec connaissance dans le cours général du développement de l'univers. Telle est la vie du sage; laquelle étant au-dessus de tout trouble, n'est probablement accessible à personne dans l'ordre actuel des choses. Plus les stoïciens avaient placé haut l'idéal de la moralité, plus le point de vue sous lequel ils l'envisageaient était général, plus ils y faisaient abstraction de toutes situations extérieures, plus cet idéal les devait rendre mécontens de la réalité. Ils méprisent, sinon l'humanité, du moins les hommes tels qu'ils sont actuellement. C'est le caractère d'une opinion qui vieillit, de se brouiller avec le temps présent et d'en être mécontente : on rêve alors un meilleur temps qui est passé. Les stoïciens sont les premiers chez lesquels nous trouvions cette façon de penser développée d'une manière déterminée. Platon, dans ses jeux mythiques, put bien quelquefois imaginer une meilleure vie passée; mais il ne desespérait point de trouver encore la sagesse dans celle-ci. Aristote put bien aussi parler d'une sagesse oubliée des temps antérieurs, mais nous pouvons reconnaître et retrouver ce que l'on connut et inventa dans ces temps-là. Mais les stoïciens trouvent qu'ils sont eux-mêmes des insensés,

qui aspirent à la sagesse et à la vertu (1). Il faut remarquer comment les stoïciens, par ce mépris de leur siècle et d'eux-mêmes, se contredisent. En logique, personne ne combattait plus vivement qu'eux le doute qu'il y ait une vérité connaissable. Ils voulaient une véritable science, une véritable philosophie; aussi remarquèrent-ils que la philosophie n'est point sans vertu; que dans l'aspiration à la sagesse, il y a déjà sagesse et vertu. Mais ils étaient obligés d'admettre dans leur morale que la véritable vertu et la véritable connaissance sont loin de nous. La seule chose importante à connaître pour nous, est précisément ce qui nous échappe, savoir la connaissance parfaite de la marche du développement de l'univers, qui devrait nous servir de règle dans notre manière d'agir. Celui qui méprise son siècle, se méprise lui-même; il méprise jusqu'à son mépris. Il peut paraître bien singulier que les stoïciens détruisissent d'un côté l'opposition entre le sensible et le rationnel, tandis qu'ils opposaient d'un autre côté, et de la manière la plus tranchée, le rationnel à ce qui ne l'est pas. Mais cette dernière opposition est une suite naturelle de la suppression de la première; car comme ils ne voulaient cependant pas faire disparaître la différence entre l'imparfait et le parfait, il ne leur restait qu'à la transformer en une différence en degrés; et pour ne pas la laisser indéterminée, ils furent contraints d'en placer un des membres au terme extrême du développement. C'est ainsi que le sage est pour eux le développement suprême de la vie; tout autre développement inférieur rentre dans la sphère de la folie; la différence entre un sage et un sot, est la même que celle qui existe entre une verge droite et une verge courbe. Ils

(1) C'est ainsi que parle Chrysippe. *Plut. de Stoic. rep.*, 31; *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 133; *Diog. L.*, VII, 91. On retrouve un écho oratoire de cette opinion dans Posidonius. *Senec. ep.*, 99.

ne pouvaient pas admettre qu'il y ait dans la vie incomplètement développée une véritable raison, précisément parce que cette raison ne leur paraît pas un élément, mais un degré de la vie. De là toute la sévérité, toute l'exagération de leur morale. Car le degré suprême de la faculté rationnelle ne peut sans doute avoir besoin d'un secours extérieur; cette faculté ne saurait jamais chanceler; celui qui la possède une fois la possèdera toujours. Il faut considérer tous ces raisonnemens comme des conséquences fondées sur l'idéal socratique de la science et de la vertu, toutes les fois que l'on n'espère d'atteindre à cet idéal que par une gradation et non par un perfectionnement de la vie résultant de différens élémens. Nous ne pouvons nier que les stoïciens n'aient trop exclusivement poursuivi de grandes et salutaires vérités qui les ont portés à des exagérations telles qu'ils sont tombés en contradiction avec eux-mêmes. Cependant, le succès que leur doctrine, quoique modifiée çà et là, trouva long-temps, et parmi des hommes doués de sentimens nobles et amis de la science, prouve qu'ils avaient pris la direction qu'ils devaient prendre eu égard aux circonstances où ils vivaient.

CHAPITRE VI.

STOÏCIENS SUBSÉQUENS. — NOUVELLE ACADÉMIE. — CONCLUSION.

Dès maintenant, notre histoire prend une autre marche. Nous n'aurons plus à rendre compte de systèmes exécutés avec une grande sagacité dans les détails, et conçus d'un vaste point de vue scientifique; si nous rencontrons encore cà et là une modification dans l'opinion scientifique, elle ne portera que sur un point spécial, et ne pénètrera pas, en partant de là, toutes les idées admises auparavant par la science. La force productive de la pensée scientifi-

que est morte ou considérablement affaiblie; on ne sait guère que répéter ce que les anciens avaient dit. Nous avons donc plutôt affaire à un état qu'à un développement.

D'abord, les stoïciens qui vinrent après Chrysippe ne firent que très peu de chose. Ils tâchèrent constamment d'enchaîner de plus en plus la pensée scientifique par des formules déterminées. Ils introduisirent en conséquence quelques changemens dans le mode d'exposition. Ainsi quand on cite, à côté des formules des anciens stoïciens, celles de *Diogène* de Séleucie, surnommé ordinairement le Babylonien, et disciple de Chrysippe, ainsi que celles d'*Antipater* de Tarse et d'*Archidème*, tous deux disciples de Diogène, ce n'est ordinairement que pour en faire voir l'accord, ou bien pour indiquer une différence d'opinion tantôt plus tantôt moins grande. Nous voyons donc aussi par là qu'ils s'écartèrent çà et là de l'opinion de leurs maîtres. Il paraît que Diogène et Antipater, dans leur définition du but moral, tâchèrent de lier plus étroitement que ne l'avaient fait les premiers stoïciens, le point de vue du préférable dans l'action avec le bon (1). Quoique ce ne soit pas là une aberration essentielle de la véritable doctrine stoïque, elle semble indiquer cependant que les stoïciens postérieurs commencèrent peu à peu à donner une plus grande importance au relatif ou convenable dans les travaux humains, et à le considérer comme une partie essentielle du bon, en le faisant sortir du cercle de l'indifférent. Ce tempérament apporté à la morale stoïque, fut insensiblement adopté dans cette école de philosophie, ainsi que nous le verrons bientôt. La déviation de la doctrine stoïque, que *Zénon* de Tarse, successeur de Chrysippe, introduisit le premier dans le Portique,

---

(1) *Stob. ecl.*, II, p. 134. Διογένης δὲ (*sc.* τὸ τέλος εἶναι) εὐλογιστίαν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ· — — Ἀντίπατρος δὲ ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φυσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς.

mérite une plus grande attention. Il mettait en doute la thèse principale de l'opinion stoïque, le dogme de la destruction de l'univers par le feu (1). Si l'on considère que le développement de l'univers perdait par là son but, et qu'en outre les doctrines physiques particulières des stoïciens avaient pour but de prouver la diminution et l'augmentation du feu dans le développement de l'univers, on est obligé de supposer qu'un changement d'opinions se préparait graduellement dans l'école des stoïciens, ainsi que cela avait déjà eu lieu dans les autres écoles. Nous en trouverons bientôt des preuves plus frappantes; mais la série de ces changemens ne concerne pas seulement l'école des stoïciens, elle s'étend aussi aux mouvemens plus généraux de la science parmi les Grecs; nous l'examinerons par conséquent sous ce point de vue plus vaste.

Nous trouvons d'abord un changement progressif des doctrines dans l'académie, et c'est même là où il est le plus frappant. On distingue, en conséquence, plusieurs académies, dont au moins l'ancienne et la moderne diffèrent entre elles (2). Nous avons déjà parlé de l'académie ancienne. La nouvelle académie se forma vers le même temps, quoiqu'un peu plus tard, où Épicure et Zénon établirent leurs écoles. *Arcésilas*, chef de cette académie,

---

(1) *Arius Didym. ap. Eus. pr. ev.*, XV, 18. On prétend que Diogène le Babylonien enseignait la même chose. *Philo de mundi immort.*, p. 497, *ed. Mang.*

(2) Quelques uns en comptent jusqu'à cinq :

1° L'Académie ancienne, fondée et maintenue par Platon et ses successeurs immédiats;

2° La seconde ou moyenne, érigée par Arcésilas;

3° La troisième, ou l'Académie moderne, établie par Carnéade;

4° La quatrième, érigée par Philon;

5° La cinquième, par Antiochus. *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, I, 220; *Eus. pr. ev.*, XIV, 4.

naquit à Pritane, dans l'olympiade 116,1 (1); il s'était d'abord adonné à la rhétorique; mais il l'abandonna bientôt pour embrasser la philosophie; il eut pour maîtres Théophraste, ensuite l'académicien Crantor, et peut-être aussi Polémon (2). On suppose en outre qu'il avait étudié les doctrines de Ménédème l'érétrien, de Diodore le mégarien, et de Pyrrhon (3). C'est à l'amour pour la philosophie de ces hommes que l'on rapporte son scepticisme et son habileté à réfuter les dogmes philosophiques. On s'accorde cependant à dire qu'il donnait la préférence à Platon sur tous les autres philosophes (4). Il croyait que sa manière à lui de voir les choses ne s'écartait point du véritable sens de la doctrine de Platon, et même de celle de philosophes plus anciens (5), Socrate, Parménide et Héraclite, d'où Platon, suivant l'opinion de plusieurs, avait emprunté la sienne. Aussi, voit-on que les nouveaux académiciens s'en réfèrent volontiers à l'autorité des philosophes anciens (6). Après la mort de Cratès, un certain Socratidès

(1) Pour ce qui est des dates, voir *Diog. L.*, IV, 44, 45, 61. Le temps où il florissait semble être fixé un peu trop tôt, quoiqu'il paraisse s'être distingué de bonne heure. Cf. *Plut. adv. Col.*, 26. Sur les difficultés que présentent ces traditions, voir *Clintonis fasti Hell.*, p. 367 *h*.

(2) *Diog. L.*, IV, 24, 29; *Cic. ac.*, I, 9; *Numen. ap. Eus. pr. ev.*, XIV, 5. En comparant les dates, la tradition, qui fait Arcésilas condisciple de Zénon sous Polémon, ne me semble pas assez fondée. Ce fait fut peut être controuvé pour donner une raison extérieure aux disputes entre l'Académie moderne et le Portique. Les données de Numénius sont très incertaines.

(3) *Diog. L.*, IV, 33; *Numen. ap. Eus. pr. ev.*, XIV, 5, 6.

(4) *Diog. L.*, IV, 32, 33; *Numen.*, l. l.; *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, I, 234.

(5) *Plut. adv. Col.*, 26.

(6) *Cic. ac.*, I, 12.

abandonna l'enseignement de l'académie à Arcésilas (1), qui établit l'ancienne méthode dialogique de Socrate (2), avec cette différence peut-être qu'il permettait aussi de faire des discours plus étendus pour et contre une thèse, car c'est ce que la tradition semble vouloir dire; aussi l'éloquence d'Arcésilas était-elle célèbre (3). Cette méthode était donc plutôt une corruption qu'une imitation de celle de Socrate. Il paraît qu'Arcésilas ne laissa rien par écrit sur ses opinions; les anciens ne connaissaient du moins aucun ouvrage qui pût lui être attribué (4). Et comme son disciple Lacydès ne laissa non plus aucun écrit, les anciens semblent n'avoir pris connaissance de ses doctrines que par les ouvrages de ses adversaires, parmi lesquels Chrysippe est le plus remarquable.

Cette connaissance naturellement ne pouvait être qu'imparfaite et incertaine. Nous ne pouvons par conséquent rien dire de bien positif sur sa doctrine. On prétend que le résultat de ses opinions n'était qu'un scepticisme parfait, dont la formule aurait été qu'il ne savait rien, pas même ce que Socrate prétendait savoir, qu'il ne savait rien (5). Cette expression de son opinion paraît prouver en lui une pleine conscience qu'il s'éloignait en un point essentiel de la doctrine de Socrate et de Platon. Mais comme cependant les anciens n'attribuent point une pareille conviction à Arcésilas, et comme ils pensaient au contraire qu'il avait l'intention de renouveler

(1) *Diog. L.*, IV, 32.

(2) *Ib.*, 28; *Cic. de orat.*, III, 18.

(3) *Diog. L.*, IV, 36, 37; *Numen.*, l. l.; *Cic. ac.*, II, 18.

(4) *Diog. L.*, IV, 32; *Plut. de Alex. fort.*, I, 4. On prenait pour ses ouvrages, outre quelques épigrammes, des écrits qu'on attribue d'ailleurs à Crantor. *Diog. L.*, VII, 24.

(5) *Cic. ac.*, I, 12. *Itaque Arcesilas negabat esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset.*

la véritable doctrine de Platon et de la purger des additions directement affirmatives de ses successeurs (1) ; de plus, ainsi que le dit une tradition, comme il enseignait la doctrine de Platon à ses disciples les plus avancés (2), il paraît qu'il n'avait adopté la formule dont nous venons de parler plus haut que pour l'opposer aux objections des dogmatiques. Tout en rapprochant Arcésilas de Platon, nous trouvons fort vraisemblable qu'il lui arrive, comme à beaucoup d'autres, de ne pouvoir trouver dans les ouvrages de ce philosophe des principes certains sur la science. La manière dubitative, suivant laquelle presque tout y est exposé, de telle sorte que l'auteur n'y admet les résultats d'une recherche que conditionnellement, par rapport à d'autres recherches ultérieures, purent facilement porter Arcésilas à croire que les principes de Platon n'étaient que des conjectures spirituelles. C'est ce qui a fait dire qu'il niait la certitude de la connaissance, tant sensible qu'intellectuelle (3). Il pouvait trouver dans Platon des armes suffisantes contre la certitude de la connaissance empirique ; aussi semble-t-elle avoir été le principal but de son opposition, puisque l'on regarde les stoïciens comme ses adversaires. Cependant nous ne trouvons que peu de chose sur ses argumens, encore n'est-ce que très général. Il combattait l'idée stoïque de la repré-

(1) *Cic.*, l. l.

(2) *Sex. Emp. hyp. Pyrrh.*. I, 234. Εἰ δεῖ καὶ τοῖς περὶ αὐτοῦ λεγομένοις πιστεύειν, φασὶν ὅτι κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον Πυῤῥώνειος ἐφαίνετο εἶναι, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικὸς ἦν. Καὶ ἐπεὶ τῶν ἑταίρων ἀπόπειραν ἐλάμβανε διὰ τῆς ἀπορηματικῆς, εἰ εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς τὴν ἀνάληψιν τῶν Πλατωνικῶν δογμάτων, δόξαι αὐτὸν ἀπορητικὸν εἶναι· τοῖς μέντοι γε εὐφυέσι τῶν ἑταίρων τὰ Πλάτωνος παρεγχειρεῖν.

(3) *Cic. de orat.*, III, 18. *Arcesilas — ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus aut animo percipi possit.*

sentation convaincante (φαντασία καταληπτική) (1); car, dit-il, elle est comme un milieu entre la science et l'opinion; mais un pareil milieu n'existe nullement, et par conséquent on n'a intercalé entre l'opinion et la science qu'un nom vide de sens. Que si l'on appelle représentation convaincante celle qui dérive d'un objet véritable, une pareille représentation ne pouvant provenir d'un objet faux, il resterait à prouver qu'une représentation de cette nature ne peut réellement point avoir le faux pour principe (2). D'un autre côté, la nouvelle académie en appelait avec Platon à l'incertitude des sens, qui rapportent souvent au même objet des qualités opposées, et qui empêchent de reconnaître la vérité des choses (3); Arcésilas faisait encore particulièrement valoir contre l'opinion que l'objet de la connaissance est la cause de la connaissance, le principe que, dans ce cas même, l'ignorance serait nécessairement encore la cause de la connaissance (4). Il paraît s'être moins attaché à combattre la connaissance intellectuelle, c'est-à-dire le point par lequel il s'éloignait de la doctrine de Platon. La marche du développement scientifique, d'après Platon, semble ici l'avoir suffisamment prévenu. Peut-être qu'avec Aristote, il envisageait comme des hypothèses sans fondement la théorie des idées et les mythes de la réminiscence. Il put, par cette raison, se contenter, pour les combattre, de faire remarquer seulement

---

(1) *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 151 s.

(2) *Cic. ac.*, II, 24. *Incubuit autem in eas disputationes, ut doceret, nullum tale esse visum a vero, ut non ejusmodi etiam a falso possit esse.*

(3) *Plut. adv. Col.*, 28; *Cic. ac.*, II, 6; *Sext. Emp. adv. math.*, VII, 408 s.

(4) *Plut. fragm.*, VII, 1. Ὅτι οὐ τὸ ἐπιστητὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης, ὡς' Ἀρκεσίλαος· οὕτω γὰρ καὶ ἀνεπιστημοσύνη τῆς ἐπιστήμης αἰτία φανεῖται.

l'opposition qui existe entre ces deux hypothèses (1). Sous ce rapport, son scepticisme n'est qu'une expression de l'incertitude dans laquelle l'investigation scientifique était alors retombée par sa propre faiblesse.

Ce scepticisme avait aussi, comme celui de Pyrrhon, une tendance pratique. Nous en trouvons la preuve dans la manière d'argumenter d'Arcésilas contre Zénon. Il admettait avec lui que le sage ne suit aucune opinion ; mais il en concluait en même temps que si jamais le sage devait approuver une idée, il suivrait également alors une opinion ; et que par conséquent le sage doit toujours retenir son jugement (2). Nous voyons donc qu'il admettait une différence entre le sage et l'insensé, et comme cette différence ne doit point consister dans le savoir et le non-savoir, elle ne saurait être cherchée que dans la conduite pratique. On attribue en conséquence à Arcésilas plusieurs préceptes pratiques. Il blâmait la multitude des hommes qui cherchent à se former le jugement en matière esthétique d'une manière minutieuse, en entrant dans de grands détails. Le sage doit au contraire examiner sa propre vie, qui lui fournit une ample et intéressante matière à réflexion (3). Il prenait à la vérité l'indigence pour un mal, mais pour un mal qui peut nous servir à pratiquer la vertu (4). Il porta aussi son attention sur les lois, et il observa, comme Platon l'avait fait, que là où il y a beaucoup de lois, il y a beaucoup de délits et de crimes (5). En examinant son opinion sur la connaissance humaine,

---

(1) *Cic. ac.*, I, 12.

(2) *Ib.*, II, 21. *Si ulli rei sapiens assentietur unquam, aliquando etiam opinabitur; nunquam autem opinabitur, nulli igitur rei assentietur. Ib.*, 24; *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 156.

(3) *Plut. de tranqu. an.*, 9.

(4) *Stob. serm.*, XCV, 17.

(5) *Ib.*, XLIII, 91.

nous ne pouvons donc nous attendre à le voir regarder ces propositions comme une science de la vie morale. Il n'envisage cette science que comme vraisemblable, et recommande en général de suivre la vraisemblance dans le choix du bien ou dans l'éloignement pour le mal (1). C'est dans ces maximes que nous semble consister la véritable différence entre les sceptiques et la nouvelle académie, telle qu'elle se forma d'abord sous Arcésilas. Tandis que les sceptiques cherchaient le but de la vie dans la fermeté inébranlable de l'âme, et qu'ils n'admettaient même entre le bien et le mal, tels qu'ils se présentent dans la vie réelle, qu'une différence légale, non une différence de nature, les académiciens, au contraire, ne voulaient pas rompre les liens de la vie d'une manière aussi violente; ils ne s'abandonnèrent pas non plus à une manière d'agir tout-à-fait antiphilosophique arrachée par le besoin, et qui ne permettait tout au plus l'influence de la raison que dans la modération des passions; mais ils admettaient que le sage, sans devenir insensible pour tout ce qui tient aux sens, vit comme tout autre homme en estimant de la manière ordinaire le bien et le mal, à part cette seule différence, qu'il ne croit point vivre dans un savoir véritable (2). C'est pourquoi nous ne trouvons

(1) *Sext. Emp. adv. Math.*, VIII, 158. Ἀλλ' ἐπεὶ μετὰ τοῦτο ἔδει καὶ περὶ τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν, ἥτις οὐ χωρὶς κριτηρίου πέφυκεν ἀποδίδοσθαι; ἀφ' οὗ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τουτέστι τὸ τοῦ βίου τέλος ἠρτημένην ἔχει τὴν πίστιν, φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅτι ὁ (*vulg.* οὐ) περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ κτλ. *Numen. ap. Eus. prev.*, XIV, 6, dit qu'Arcésilas supprima aussi le πιθανὸν; ce n'est là sans doute qu'une conséquence de ce que, sans vérité, il n'y a pas non plus de vraisemblance, à moins peut-être de faire une distinction plus subtile entre l'εὔλογον et le πιθανόν.

(2) La différence que l'on cherche ordinairement d'après *Sext. Emp. hyp. Pyrrh.*, I, 3, 226, 233; *Gell.*, XI, 5 (*Acade-*

nulle part, au sujet des académiciens, des anecdotes pareilles à celles qu'on raconte sur la bizarrerie de la vie de Pyrrhon; au contraire, on nous représente Arcésilas comme un homme qui respectait les convenances dans sa vie morale, et qui était même porté au luxe et aux plaisirs tels qu'ils étaient permis par l'opinion morale commune de son temps (1). Ses doutes sur la vérité connaissable ne pouvaient donc résulter que de l'idée suprême de la science, qu'il s'était faite comme disciple de Platon, et en comparaison de laquelle toute pensée humaine ne lui paraissait qu'une vraisemblance.

Cette façon de penser fut adoptée par les successeurs d'Arcésilas; aussi n'est-ce qu'une différence extérieure que celle qui a porté les anciens à distinguer entre l'académie moyenne et l'académie nouvelle. Cette différence consiste

---

mici quidem ipsum illud, nihil posse decerni, quasi decernunt; Pyrrhonici ne id quidem ullo pacto videri verum dicunt, quod nihil esse verum videtur, en ce que les Académiciens admettaient que l'on ne saurait rien connaître, tandis que les sceptiques auraient prétendu le contraire, n'a certainement pas existé sous la forme que nous lui voyons dans *Cic. ac.*, I, 12. En effet, Sextus explique cette différence d'une autre manière : Διαφέρουσι δὲ ἡμῶν προδήλως ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν κρίσει· ἀγαθὸν γάρ τί φασιν εἶναι αἱ Ἀκαδημαϊκοὶ καὶ κακὸν κτλ. Cette différence consiste donc dans l'application de leur scepticisme à la pratique : on pourrait, à la vérité, supposer qu'elle ne consiste qu'en ce qu'Arcésilas cherchait le bien dans l'ἐποχὴ (*ib.*, 233); mais l'εὔλογον est rapporté d'une manière trop positive au choix entre les actions convenables. *Sext. Emp. adv. math.*, VIII, 158. D'ailleurs, Sextus nous cite encore une autre différence, mais qui concerne la doctrine de Carnéade. Il paraît pourtant que la différence dont il s'agit ici s'affaiblit de plus en plus chez les sceptiques des temps postérieurs.

(1) *Diog. L.*, IV, 40, 41; VII, 171. L'éloge du stoïcien n'est pas en contradiction avec le blâme d'autrui, si on le prend dans le sens de la morale stoïque.

en ce que Lacyde, disciple d'Arcésilas, avait choisi pour lieu ordinaire des réunions de son école, un jardin du roi Attale Philométor, dans l'académie, et c'est de Lacyde que cet endroit fut nommé Lacydion; circonstance qui semble en effet avoir fait donner à la nouvelle académie son nom (1). Cependant ni lui, ni ses disciples *Télèclè* et *Évandre*, ni même le successeur de ce dernier, *Hégésine* ou *Hégésilas* (2), ne furent remarquables. Ce n'est que par *Carnéade*, successeur d'Hégésine, que l'académie reprit un nouvel éclat. Carnéade (3) de Cyrène naquit vers la 141,3 olympiade (4). Hégésine lui enseigna la doctrine de la nouvelle académie, mais il étudia en même temps avec zèle les ouvrages des stoïciens, particulièrement ceux de Chrysippe, et apprit la dialectique stoïque de Diogène de Babylone (5). Ainsi armé des propres armes des stoïciens, il se montra leur adversaire le plus redoutable, et il paraît que tous ses efforts en philosophie n'avaient d'autre but que de combattre à l'aide de la dialectique et d'une connaissance savante de la philosophie, toutes les thèses des philosophes (6). Il tirait sa force des doctrines des stoïciens et de la contradiction qu'il éprouvait de leur part. Il exprimait fort bien cette double dépendance où il était des stoïciens, en disant que si Chrysippe n'était

---

(1) *Diog. L.*, IV, 59; 60. On ne compte ordinairement le commencement de la moyenne académie que depuis Carnéade.

(2) *Ib.*, 60; *Clem. Alex. strom.*, I, p. 301.

(3) Comp. *J. J. Roulez de philosophia Carneadis in Annal. acad. Gandav.*, 1824-25.

(4) *Diog. L.*, IV, 65. Apollodore dit qu'il mourut dans la 162,4 olympiade, à l'âge de 85 ans. *Lucian. Macrob.*, 20; *Cic. ac.*, II, 6, soutient qu'il mourut âgé de 90 ans.

(5) *Diog. L.*, IV, 52; *Euseb. pr. ev.*, XIV, 7; *Cic. ac.*, II, 30.

(6) On vante son assiduité au travail et son érudition. *Diog. L.*, l. l; *Cic. ac.*, II, 12.

pas, il n'y aurait pas non plus de Carnéade (1). Les grâces, l'élégance et la force de son éloquence (2) lui étaient d'une grande utilité dans le combat qu'il livrait au dogmatisme; c'est la renommée de son éloquence qui le fit associer à cette célèbre ambassade que les Athéniens envoyèrent à Rome au sujet de la destruction d'Orope. Elle lui attira à Rome beaucoup de monde, particulièrement des jeunes gens, ce qui fit que Caton l'ancien insista pour qu'on renvoyât le plus tôt possible l'ambassade athénienne, afin qu'elle ne corrompît pas la jeunesse (3). C'est là que Carnéade tint ses discours si célèbres pour et contre la justice; il avait en général l'habitude de commencer à parler pour une doctrine philosophique, puis ensuite de la combattre (4), sans se décider ni pour l'une ni pour l'autre; Clitomaque, son disciple le plus intime, assure qu'il n'a jamais pu savoir à quelle opinion Carnéade donnait la préférence (5). C'est encore à ce Clitomaque que nous devons la connaissance plus précise des leçons faites par son maître, Carnéade n'en ayant rien laissé par écrit (6). Clitomaque, au contraire, nous a expliqué ses opinions dans ses ouvrages (7).

Les traditions ne nous donnent pas sujet de présumer que la doctrine de Carnéade ne se rattachât pas à celle d'Arcésilas, car l'on place ordinairement l'un à côté de l'autre; il paraît seulement que Carnéade avait enseigné

---

(1) *Diog. L.*, I. I.

(2) *Cic. de orat.*, I, 11; *Plut. v. Cat. maj.*, 22; *Numen. ap. Eus. pr. ev.*, XIV, 8; *Gell.*, VII, 4.

(3) *Cic. ac.*, II, 25; *De orat.*, II, 37; *Plut. v. Cat. maj.*, 22, 23.

(4) *Lactant. div. inst.*, V, 14; cf. *Cic. de rep.*, III, 6 s.

(5) *Cic. ac.*, II, 45.

(6) *Diog. L.*, *procem.*, 16; IV, 65; *Plut. de Alex. fort.*, I, 4.

(7) *Diog. L.*, IV, 67; *Cic. ac.*, II, 31, 32.

avec plus de détail l'opinion de la moyenne académie, et qu'il en avait en même temps un peu changé l'esprit. La plupart des choses qu'on nous en raconte se rapportent à la réfutation des doctrines philosophiques des autres écoles, particulièrement de celle des stoïciens. Il avait en cela une certaine habileté. Toutefois, les élémens de ses controverses ne sont point de son invention, il les puisa dans les doctrines des philosophes antérieurs. Nous en trouvons une preuve très frappante dans les raisons par lesquelles il combattit le dogme de l'existence de Dieu, et qui, selon le besoin du temps, étaient pour la plupart dirigées contre les stoïciens. Mais ces raisons outrepassaient aussi en partie les thèses stoïques, parce qu'elles combattaient en général l'opinion que Dieu, cause éternelle de toutes choses, soit un être animé; qu'un pareil être ne pouvant, ainsi que l'affirmaient les stoïciens, être conçu sans un corps divisible, et sujet en général aux souffrances et à la mort (1). Il attaquait donc aussi la manière dont les stoïciens avaient embrassé l'opinion du peuple sur les dieux, et dont ils défendaient les oracles (2), ainsi que leur opinion touchant la nécessité de tout ce qui arrive, opinion contre laquelle il en appelait aux mouvemens libres de la volonté de notre âme (3). Il réfuta encore avec assez d'habileté la manière un peu grossière dont les stoïciens avaient établi leur idée, que tout ce qui existe dans la nature a un but pour

---

(1) *Cic. de nat. D.*, III, 12-14; *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 140. Tennemann, *Histoire de la philosophie*, 4e vol., p. 347, attribue à Carnéade tous les argumens contre l'existence de Dieu, que nous trouvons dans Sextus, 137; mais cela n'est pas sûr.

(2) *Sext. Emp. ib.*, 182 s.; *Cic. de nat. D.*, III, 17; *De div.*, I, 4, 7, 13; II, 3, 41; *De fato*, 14.

(3) *Cic. de fato*, 11, 14.

l'homme (1). Tout ce que nous venons de dire concerne la physique. On prétend néanmoins que Carnéade s'occupa moins de la physique que de la morale (2). Il nous semble en effet qu'il tâcha, en morale, de détruire d'une manière systématique les principes des écoles philosophiques antérieures. Il envisageait la vie pratique comme un art. Or, comme tout art tend à l'accomplissement d'une œuvre, de même aussi le penchant naturel de l'homme tend à réaliser une œuvre conforme à sa nature. Mais ce qui est incertain, c'est précisément de savoir quelle est cette œuvre; or il y a là-dessus trois opinions diverses possibles, dont la première regarde le plaisir comme le but de la vie, l'autre l'affranchissement de la peine, et la troisième la satisfaction des premiers besoins de la nature, qui renferme le germe de la vertu. Carnéade semble avoir compris dans cette dernière opinion la doctrine de la première académie et celle d'Aristote; et il prétendait que les stoïciens ne s'en éloignaient que quant aux mots et non quant à la chose. On voit combien ces opinions sont inexactes et superficielles. Les raisons sceptiques de Carnéade contre ces opinions morales ne nous ont pas été conservées. Il paraît qu'il n'était pas disposé à rabaisser autant la fin de l'homme que l'avait fait Aristippe, ni à l'élever autant que l'avaient fait les stoïciens (3). On croit cependant avoir aperçu dans ses discours un penchant à approuver la troisième des opinions que nous avons exposées plus haut, concernant la fin de l'homme, sans vouloir toutefois l'affirmer (4). Mais son scepticisme alla plus loin encore dans cette partie de la philosophie, et lui inspira des doutes sur la conformité des idées mo-

(1) *Porphyr. de abstin.*, III, 20, p. 261, *ed. Rhoer.*
(2) *Diog. L.*, IV, 62.
(3) *Cic. de fin.*, III, 17; V, 8.
(4) *Ib.*, II, 11; III, 12; V, 6-8.

rales à la nature. Nous en trouvons la preuve dans le discours qu'il prononça contre la justice, discours qui avait pour but de démontrer qu'elle ne résulte point de la nature, mais seulement de lois positives : car s'il y avait un droit naturel, ce droit serait nécessairement le même chez tous; mais on sait que les lois sont différentes, suivant les différens États, et même dans un seul État, suivant la différence des temps et des hommes. C'est pourquoi, disait-il, la justice ne saurait être une vertu, parce que la vertu devrait toujours être la même (1); ce qui résulte également de ce que la vertu de la prudence se trouve en conflit avec la justice. Il serait souvent en effet de la plus grande imprudence pour les États et pour les particuliers de suivre la justice; et personne ne voudrait être juste si par le fait on courait le risque de passer pour injuste (2); par conséquent ni la nature ni la volonté raisonnable ne sauraient être prises pour le fondement de la justice, mais seulement la faiblesse de l'homme : car, ajoutait-il, nous avons le choix, ou de faire le mal sans souffrir, ou de le faire en souffrant, ou enfin de ne pas faire le mal et de ne pas souffrir. Or, comme les forces de l'individu ne suffisent pas pour qu'il choisisse le premier parti, et comme le second parti est le plus défavorable, on se rabat par conséquent sur le troisième, en se faisant tout à la fois contenir et protéger par les lois (3). Quoique ces principes ne fussent qu'une consé-

---

(1) *Cic. de rep.*, III, 8. *Jus enim, de quo quærimus, civile est aliquod, naturale nullum; nam si esset, ut calida et frigida et amara et dulcia, sic essent justa et injusta eadem omnibus. Ib.*, 10, 11. *At nec inconstantiam virtus recipit, nec varietatem natura patitur.*

(2) *Ib.*, 9. 12, 15, 17, 19, 20.

(3) *Ib.*, 4. *Etenim justitiæ non natura, nec voluntas, sed imbecillitas mater est. Nam cum de tribus unum esset optandum, aut facere injuriam, nec accipere, aut facere et acci-*

quence de l'opinion sceptique, il paraît cependant que la manière dont Carnéade traitait la justice avait jeté sur la morale plus de doute que ne l'avait voulu Arcésilas, qui convenait qu'il existe un bien et un mal naturel que nous ne pouvons cependant pas comprendre d'un savoir parfait. Il est évident que Carnéade s'éloigne plus en cela de la doctrine de Platon que ne l'avait fait la moyenne académie.

Ce ne sont là cependant que quelques points de controverse isolés, qui portent sur une opinion générale touchant la pensée de l'homme. Conformément à cette opinion, Carnéade tâchait de démontrer que toutes les tentatives antérieures de la philosophie pour trouver un critérium de la vérité avaient été sans succès, et même qu'il était impossible de trouver un pareil critérium; car, dit-il, ce critérium pourrait se trouver dans la sensation, ou dans la représentation, ou dans la raison; mais il ne peut se trouver dans la raison indépendamment de la représentation et de la sensation; car tout ce à quoi se rapporte un jugement de la raison nous doit d'abord apparaître dans une représentation, et il ne saurait nous apparaître qu'au moyen d'une sensation dépourvue de raison; si bien que toute activité de la raison dépend de la sensation, qui est sans raison, et par conséquent aussi que la connaissance de la vérité rationnelle dépend de la vérité de la sensation (1). C'est dans ce principe que doit

---

pere, aut neutrum, optimum est facere, impune si possis, secundum nec facere nec pati, miserrimum digladiari semper tum faciendis, tum accipiendis injuriis.

(1) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 160. Ἐπεὶ γὰρ αἰσθητικῇ δυνάμει διαφέρει τὸ ζῶον τῶν ἀψύχων, πάντως διὰ ταύτης ἑαυτοῦ τε καὶ τῶν ἐκτὸς ἀντιληπτικὸν γενήσεται. *Ib.*, 165. Μηδεμιᾶς δὲ οὔσης φαντασίας κριτικῆς οὐδὲ λόγος ἂν εἴη κριτήριον. Ἀπὸ φαντασίας γὰρ οὗτος ἀνάγεται. Καὶ εἰκότως· πρῶτον μὲν γὰρ δεῖ φανῆναι αὐτῷ τὸ κρινόμενον· φανῆναι δὲ οὐδὲν δύναται χωρὶς τῆς ἀλόγου αἰσθήσεως.

se trouver la réfutation de la doctrine de Platon sur la connaissance, et peut-être aussi de celle d'Aristote. Il faut avouer que Carnéade, en obéissant à la tendance de son temps, ne s'était point rendu cette tâche difficile. Il lui était par conséquent d'autant plus facile de réfuter aussi des doctrines qui, comme celles des stoïciens, ne dérivaient toute connaissance que de la sensation et de la représentation. Il suffit de dire pour cela que l'on ne saurait distinguer une sensation vraie d'une sensation fausse. Il semble pourtant que Carnéade, en suivant Chrysippe, avait déterminé plus exactement que ses prédécesseurs la différence dans la sensation et la représentation, entre ce qui appartient à l'objet sensible et représentable, et ce qui appartient à l'objet sentant et représentant. Il remarquait, comme Chrysippe, que la représentation se manifeste elle-même et son objet, c'est-à-dire qu'elle est comme une lumière qui s'éclaire elle et son objet; que toute représentation ne représente cependant pas son objet tel qu'il est; mais que, comme un mauvais messager, elle annonce souvent ce qui est faux, et que par cette raison elle ne saurait être en général le critérium de la vérité; qu'il n'y a que la représentation juste qui pourrait être considérée comme telle (1). Mais, comme il n'y a point de représentation juste, qui soit telle qu'elle ne pût aussi être fausse, aucune représentation en général ne saurait être regardée comme critérium de la vérité (2). Il paraît avoir soutenu cette assertion par quel-

---

(1) *Sext. Emp. adv. Math.* VII, 161 s. Ὅθεν καὶ φαντασίαν ῥητέον εἶναι πάθος τι περὶ τὸ ζῶον, ἑαυτοῦ τε καὶ τοῦ ἑτέρου παραστατικόν κτλ. — — Ἀλλ' ἐπεὶ οὐ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀεί ποτε ἐνδείκνυται (sc. ἡ φαντασία), πολλάκις δὲ διαψεύδεται καὶ διαφωνεῖ τοῖς ἀναπέμψασιν αὐτὴν πράγμασιν, ὡς οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀγγέλων, κατὰ ἀνάγκην ἠκολούθησε τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν δύνασθαι κριτήριον ἀπολείπειν ἀληθείας, ἀλλὰ μόνην εἰ καὶ ἄρα τὴν ἀληθῆ.

(2) *Id.*, 164, 402; *Numen. ap. Eus. pr. ev.*, XIV, 8.

ques argumens particuliers, principalement par ce qu'on appelle illusion des sens, peut-être aussi en renvoyant, à la manière de Platon, à l'instabilité des sensations (1), et en faisant observer en conséquence que la sensation n'est jamais que l'expression d'un phénomène et d'un état passif des choses (2). Peut-être aussi que, pour prouver l'illusion des représentations sensibles, il avait recours à l'indéterminabilité des rapports de grandeur; au moins trouvons-nous qu'il tourna en dérision la manière dont Chrysippe éludait les difficultés du sophisme du tas de sable (3). Mais il n'avançait tous ces principes sur la fausseté des représentations sensibles et sur les difficultés de distinguer les représentations justes des fausses que dans un sens sceptique; et c'est par cette raison qu'il ne voulait pas même regarder comme science le fait de savoir que nous ne savons rien (4).

Mais Carnéade rattacha à ses doutes sur la possibilité de connaître le vrai, sa doctrine sur la vraisemblance. Cette doctrine se fonde sur ce qu'il est pourtant impossible pour le sage de retenir toujours son jugement, car autrement il faudrait se laisser mourir. Carnéade ne voulait pas non plus suivre, avec Arcésilas et à l'encontre des sceptiques, l'impression nécessaire et aveugle; mais il se réservait le choix raisonnable entre des manières d'agir opposées, prétendant toutefois que ce choix ne repose nullement sur une véritable science, mais uniquement

---

(1) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 16.

(2) *Ib.*, 161. Τοῦτο δὲ τὸ πάθος αὐτοῦ ἐνδειϰτιϰὸν ὀφείλει τυγχάνειν ϰαὶ τοῦ ἐμποιήσαντος αὐτὸ φαινομένου, ὅπερ πάθος ἐστὶν οὐχ ἕτερον τῆς φαντασίας.

(3) *Cic. ac.*, II, 29.

(4) *Ib.*, 9. *Qui enim negaret, quicquam esse, quod perciperetur, eum nihil excipere; ita necesse esse ne id ipsum quidem, quod exceptum non esset, comprehendi et percipi ullo modo posse.*

sur une vraisemblance tantôt plus, tantôt moins grande (1); mais sa doctrine sur la vraisemblance ainsi que son doute ont leur principe dans la distinction de ce qui se rapporte à l'objet et de ce qui se rapporte au sujet. La représentation a deux sortes de rapports (σχέσις); d'une part à ce qui est représenté, d'autre part à ce qui représente; elle est véritable sous le premier rapport, lorsqu'elle est d'accord avec l'objet représenté, et fausse dans le cas contraire; sous le second point de vue, elle paraît être vraie ou fausse, et on l'appelle dans le premier cas une représentation vraisemblable, dans le second une représentation invraisemblable (2). Or, comme Carnéade pensait que l'on ne saurait rien décider sur l'accord de nos représentations avec l'objet représenté, il ne lui restait qu'à déterminer la différence entre la représentation vraisemblable et la représentation invraisemblable. Il distinguait en conséquence différens degrés de vraisemblance. Une représentation vraisemblable en elle-même est celle qui résulte d'une perception déterminée, qui a une force persuasive tantôt plus grande, tantôt plus faible, suivant le rapport qui existe entre nous et l'objet, eu égard à l'éloignement ou à la proximité, à la grandeur ou à la petitesse de

---

(1) *Cic. ac.*, 31; *Sext. Emp. ib.*, 166.

(2) *Ib.*, 167. Ἡ τοίνυν φαντασία τινὸς φαντασία ἐστίν, οἷον τοῦ τε ἀφ' οὗ γίνεται καὶ τοῦ ἐν ᾧ γίνεται. Καὶ ἀφ' οὗ μὲν γίνεται ὡς τοῦ ἐκτὸς ὑποκειμένου αἰσθητοῦ· τοῦ ἐν ᾧ δὲ γίνεται, καθάπερ ἀνθρώπου. Τοιαύτη δὲ οὖσα δύο ἂν ἔχοι σχέσεις· μίαν μὲν πρὸς τὸ φανταστόν, δευτέραν δὲ ὡς πρὸς τὸν φαντασιούμενον· κατὰ μὲν οὖν τὴν πρὸς τὸ φανταστὸν σχέσιν ἢ ἀληθὴς γίνεται, ὅταν σύμφωνος ᾖ τῷ φανταστῷ, ψευδὴς δέ, ὅταν διάφωνος. Κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν φαντασιούμενον σχέσιν ἡ μέν ἐστι φαινομένη ἀληθής, ἡ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθής· ὧν ἡ μὲν φαινομένη ἀληθὴς ἔμφασις καλεῖται παρὰ τοῖς Ἀκαδημαϊκοῖς καὶ πιθανότης καὶ πιθανὴ φαντασία· ἡ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθὴς ἀπέμφασίς τε προσαγορεύεται καὶ ἀπειθὴς καὶ ἀπίθανος φαντασία. *Cic. ac.*, II, 31.

l'objet, à la force plus ou moins grande de nos sens (1). D'ailleurs nulle perception ne se présente isolément; elle se trouve toujours associée à d'autres perceptions, qui la confirment ou la contredisent; or, cette représentation sera vraisemblable quand elle aura sa source dans une perception non contredite; c'est alors une représentation qui n'est ébranlée par aucun doute (ἀπερίσπαστος), et qui a une vraisemblance plus grande que l'opinion purement vraisemblable en soi (2). Enfin Carnéade observe que les représentations acquièrent d'autant plus de vraisemblance qu'elles ont été mieux examinées dans leurs parties spéciales et dans les circonstances particulières d'où nous les avons tirées (διεξωδευμένη φαντασία), sans qu'une circonstance se soit présentée contre leur vraisemblance. Il trouve donc le plus haut degré de vraisemblance dans la représentation, qui, après avoir été soigneusement examinée en elle-même et par rapport à d'autres, se trouve vraisemblable sous ces deux points de vue (3).

Telle est la théorie méthodique qu'établissait Carnéade sur la pensée vraisemblable. Si nous nous demandons maintenant quel était son but, nous trouvons évidemment que c'est, à la vérité, la vie pratique; mais, comme la vie pratique n'a nullement besoin d'une telle doctrine, l'on pourrait très bien demander pourquoi Carnéade n'a pas appliqué sa doctrine de la vraisemblance dans ses discours pour et contre la justice, pourquoi encore il parlait contre la justice après avoir parlé pour, et pourquoi il ne faisait pas le contraire. Il paraît au moins, d'après cela,

(1) *Sext. Emp. ib.*, 171.

(2) *Ib.*, 176 s.; *Cic. ac.*, II, 11. *Visionem — probabilem et quæ non impediatur. Ib.*, 31, 32.

(3) *Sext. Emp. ib.*, 181. Sextus donne brièvement les trois degrés dans ses *Pyrrh. hyp.*, I, 228. Τὰς μὲν γὰρ αὐτοὶ μόνον πιθανὰς καὶ περιωδευμένας καὶ ἀπεριοπάστους. *Cic. ac.*, II, 11; *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, IX, p. 266.

qu'il ne s'occupa pas de la bonté morale de la vie. On a donc tout lieu de supposer un but caché sous celui qu'il avouait, et ce but ressort très clairement de toute sa manière. Le développement plein d'art des longs discours prononcés pour et contre une thèse, la préférence qu'il donne à la morale sur la physique, par la raison que la morale est plus facile à traiter oratoirement que la physique, enfin les soins qu'il met à rechercher des moyens par lesquels une opinion peut être rendue vraisemblable, tout cela nous le représente comme un homme qui a fortement à cœur le développement de l'art oratoire. Nous ferions trop d'honneur à la doctrine de ce nouvel académicien si nous voulions la faire dériver de celle de Platon; car sa doctrine sur la vraisemblance réduit toute conviction au témoignage des sens, et ne se distingue de celle des stoïciens sur la connaissance qu'en ce qu'elle ne veut point admettre que l'évidence des impressions sensibles soit d'une force incontestable et conduise à un véritable savoir. Son principal argument en faveur de son doute n'est pas même pris, comme chez les sceptiques, de l'opposition entre ce qui peut être senti et ce qui peut être conçu, mais uniquement de la possibilité que l'impression sensible nous trompe.

C'est Carnéade qui donna à la moyenne académie son plus grand éclat. On ne nous peint *Clitomaque* de Carthage que comme un fidèle disciple de son maître (1). *Charmidas*, disciple de Clitomaque, sceptique comme lui, recommandait la philosophie comme l'unique moyen de parvenir à l'éloquence (2). Il avoue ainsi plus franchement le

(1) *Diog. L.*, IV, 67; *Cic. de orat.*, I, 11.

(2) *Cic. de orat.*, I, 18. A la vérité, Clitomaque et Charmide sont présentés dans *Sext. Emp. adv. math.*, II, 20; cf. *Ib.*, 43, comme des ennemis de la rhétorique; mais il s'agit seulement ici d'une rhétorique qui ne repose que sur le principe de leur philosophie.

but de cette doctrine de la vraisemblance. Nous nous trouvons donc à la fin de notre période. Nous voyons encore, ainsi que l'avons déjà vu précédemment pour des temps plus anciens, la philosophie réduite à servir de moyen pour l'art. Cependant ce phénomène est ici plus compliqué que lors de la dissolution de la philosophie avant Socrate, parce que, avec le temps, l'éducation et les sciences des Grecs devinrent de plus en plus compliquées. Pour réunir dans un même cadre tout ce qui caractérise ce moment du développement historique de la philosophie, il faut considérer encore quelques autres faits.

Si nous retournons aux stoïciens, dont l'histoire est dans un continuel rapport d'action et de réaction avec celle de la nouvelle académie, nous apercevrons des phénomènes analogues, mais qui se présentent en sens contraire. De même donc que les académiciens devinrent insensiblement plus dogmatiques, de même les stoïciens devinrent de plus en plus sceptiques ; cependant ces deux sectes s'accordent directement à traiter historiquement la philosophie avec une érudition toujours croissante, et à la convertir en un instrument d'éloquence. *Panétius*, de Rhodes, disciple et successeur d'Antipater, ami de Scipion, de Lélius, et d'autres Romains de qualité, se distingua des stoïciens antérieurs, en ce qu'il fut moins sévère, qu'il enseignait la philosophie, moins suivant des divisions subtiles scolastiques, que d'une manière oratoire et plus à la portée des esprits ordinaires (1). C'est par ce moyen qu'il parvint à introduire la philosophie stoïque à Rome. On cite plusieurs jurisconsultes romains qui cherchèrent à s'instruire auprès de lui. Il écrivit même d'une manière fort claire sur l'Etat, dans la vue de faciliter

(1) *Cic. de fin.*, IV, 28. Comp. *Van Lynden de Panætio Rhodio Lugd. Bat.*, 102.

la connaissance du droit civil (1). Il paraît que c'est par lui que les stoïciens commencèrent à exercer de l'influence sur la forme scientifique de la jurisprudence romaine. Une preuve qu'il favorisait l'éloquence, c'est qu'il disait qu'il est permis à un défenseur de soutenir le vraisemblable, quand même il ne serait pas vrai (2). En conséquence de sa méthode oratoire et populaire, il s'occupa moins de la logique et de la physique que de la morale. Il paraît qu'en fait de logique il n'avait, comme disciple de Cratès de Mallus (3), étudié avec un soin particulier que la grammaire (4), seule connaissance qui dût lui paraître importante pour le but qu'il se proposait. Nous connaissons peu de chose de sa physique ; nous remarquons cependant clairement dans le peu que nous en savons, qu'il s'écartait considérablement de la doctrine des stoïciens, et qu'il croyait vraisemblablement pouvoir concilier, en y faisant quelques modifications, la doctrine des philosophes antérieurs et celle des stoïciens. C'est ainsi qu'on nous dit qu'il estimait particulièrement Platon, et qu'il le nommait l'Homère de la philosophie ; qu'il parlait continuellement d'Aristote, de Xénocrate et de Dicéarque, et qu'il recommandait fortement un ouvrage de Crantor (5). On ne cite que deux de ses ouvrages, l'un sur la mantique, rédigé dans un sens négatif, car il niait, ou du moins

---

(1) *Cic. de leg.*, III, 6. Voy. *Van Lynden*, p. 50, sur les jurisconsultes romains que l'on dit avoir été ses disciples.

(2) *Cic. de off.*, II, 14. *Judicis est, semper in causis verum sequi, patroni, nonnunquam verisimile, etiamsi minus sit verum, defendere; quod scribere (præsertim cum de philosophia scriberem) non auderem, nisi idem placeret gravissimo stoicorum, Panætio.*

(3) *Strab.*, XIV, 5, p. 231.

(4) *Van Lynden*, p. 66 s.

(5) *Cic. de fin.*, IX, 28; *Tusc.*, I, 32; *Ac.*, II, 44.

révoquait en doute l'art de prédire l'avenir (1); cette manière de combattre la superstition des païens n'était nullement dans le sens du Portique. L'autre ouvrage, sur la Providence, avait peut-être un caractère positif; il y avait vraisemblablement aussi beaucoup de négatif; il s'y déclarait du moins pour quelques stoïciens antérieurs qui rejetaient la destruction de l'univers par le feu; et il commença même à combattre la doctrine stoïque sur la division de l'âme; car il n'admettait que six parties de l'âme, soutenant que la faculté de la parole appartient à la faculté du mouvement arbitraire, et que la faculté génératrice ne fait point partie de l'âme, mais doit être attribuée à la nature végétale (2). Il ne s'aperçut sans doute pas qu'il attaquait par là la pensée fondamentale de la division stoïque, qui a pour but essentiel de dériver de la faculté particulière spéciale et rationnelle de l'âme, tous ses modes d'activité en tant qu'ils partent de la faculté dominante, et qui rayonnent dans les différentes parties percevables des corps. La morale de Panétius nous est plus connue que sa physique; elle fait toute sa gloire, car c'est lui qui est l'auteur de l'ouvrage si estimé sur le convenable, et qui fait le fond du traité de Cicéron *De officiis*. Nous trouvons donc aussi chez les stoïciens ce que nous avons déjà rencontré chez les nouveaux académiciens : plus la philosophie devenait oratoire, plus la physique rétrogradait, et plus, au contraire, la morale avançait. Aussi Panétius était moins sévère en morale que les anciens stoïciens. Il conserva, à la vérité, les traits principaux de leur doctrine quant aux mots, mais on voit facilement que la formule ambiguë, que l'homme doit vivre suivant l'impulsion de la nature (3), pouvait bien cacher une inten-

(1) *Cic. de div.*, I, 3; *Ac.*, II, 35; *Diog. L.*, VII, 149.

(2) *Nemes. de nat. hom.*, 15, p. 96. Παναίτιος δὲ ὁ φιλόσοφος τὸ μὲν φωνητικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται, λέγων ὀρθότατα· τὸ δὲ σπερματικὸν οὐ τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ τῆς φύσεως.

(3) *Clem. Alex. strom.*, II, p. 416; *Stob. ecl.*, II, p. 114.

tion toute différente ; et s'il enseignait avec les stoïciens, que les vertus tendent toutes, quoique par différentes voies, au même but, savoir au bonheur (1), il ne détermine pas pour cela le point principal, savoir le rapport que les vertus ont entre elles ; il y a plus, sa division des vertus en vertus théorétiques et en vertus pratiques (2) paraît plus se rapprocher de la morale d'Aristote que de celle des stoïciens. La partie de sa doctrine qui a le mieux conservé le caractère sévère de la doctrine stoïque, c'est celle où il soutient que l'utile est le bon, et réciproquement (3). Cependant il ne diffère point en cela même d'Aristote et de Platon. D'un autre côté, il est évident qu'il s'écarte de la doctrine des anciens stoïciens, en admettant qu'il est des plaisirs sensibles qui sont conformes à la nature, et d'autres qui y sont contraires (4), et que la sagesse n'est nullement suffisante pour le bonheur, qu'il faut aussi de la santé, du pouvoir et une fortune convenable (5). Il rejeta aussi l'apathie du sage (6), et il est évident qu'il veut tempérer la sévérité de la doctrine stoïque, quand, en considérant les faiblesses de l'homme, il trouve que les préceptes donnés pour le sage ne sauraient convenir à nous autres hommes ordinaires (7). Nous ne nierons pas que Panétius ne pût avoir de bonnes raisons de tenter ces réformes dans la doctrine des stoïciens ; mais sa manière de mêler ensemble des doctrines qui diffèrent essentiellement, démontre un esprit superficiel qui ne remonte pas aux premiers principes des thèses, et qui croit possible

(1) *Stob. ecl.*, II, p. 112.
(2) *Diog. L.*, VII, 92.
(3) *Cic. de off.*, III, 7.
(4) *Sext. Emp. adv. Math.*, XI, 73.
(5) *Diog. L.*, VII, 128.
(6) *Gell.*, XII, 5.
(7) *Senec. ep.*, 116.

de changer le résultat définitif sans changer les principes qui les engendrent.

Posidonius d'Apamée est le disciple le plus célèbre de Panétius ; c'était le plus savant des stoïciens; il tint une école de philosophie à Rhodes, il eut pour auditeurs Pompée et Cicéron (1). Il se distingua sous plusieurs rapports; il était homme d'État et homme de lettres; il avait acquis des connaissances géographiques et historiques fort étendues, tant par les voyages qu'il avait faits qu'autrement; il s'appliqua aussi avec soin aux mathématiques (2). Il fit en physique des recherches plus exactes sur les causes des phénomènes particuliers que les autres stoïciens; il suivit pour cette partie Aristote (3), sans être en tout de son avis. Un point de ressemblance entre lui et son maître, c'est qu'il voulait avoir de l'influence sur la législation (4), et visait à un style éloquent (5). En philosophie, il suivait également la marche de Panétius, mais d'une manière plus décidée. Tout en prenant la doctrine stoïque pour base de sa philosophie, il lui sembla possible de la fondre avec celle de Platon, d'Aristote et

(1) *Strabo*, XIV, 2, p. 199; XVI, 2, p. 360; *Cic. de nat. D.*, I, 3; *Tusc.*, II, 25. Comparez, sur Posidonius, *Bake Posidonii Rhodii reliquiæ doctrinæ. Lugd. Bat.*, 1810.

(2) Quant à ses connaissances en mathématiques et en histoire, voyez la grande quantité de citations faites dans *Bake*, p. 87 s., p. 133 s.; et ce qui concerne ses travaux mathématiques, *ib.*, p. 178 s.

(3) *Strab.*, II, 3 *fin.*, p. 164.

(4) *Senec. Ep.* 94, VII, 93.

(5) *Strab.*, III, 2, p. 235. Son genre oratoire se fait voir d'une manière bien claire dans le récit qu'on nous donne de l'épreuve qu'il fit de son art en présence de Pompée. *Cic. Tusc.*, II, 25. Aussi, tout ce que *Senec. ep.*, 90, nous dit sur la manière dont il rapportait toutes les inventions aux philosophes, ne pouvait avoir lieu que par l'art des rhéteurs.

d'autres philosophes. On lui reprochait d'aristotéliser (1). Il fit un commentaire sur le Timée de Platon (2), disputa contre Chrysippe sur la division de l'âme, et croyait être d'accord avec Zénon et Cléanthe en suivant Platon et Aristote (3). Nous ne lui trouvons pour Démocrite rien de cette antipathie que nous avons rencontrée chez les anciens stoïciens; il le met au nombre des philosophes qui, par leurs inventions, ont enrichi la vie humaine (4). Son opinion se rattache aussi au système numérique de Pythagore (5); en un mot, on ne saurait méconnaître qu'il chercha à bannir toute dispute de la philosophie, en amalgamant avec habileté les doctrines des anciens philosophes. Il fut sans doute porté à suivre cette marche pour répondre aux objections dirigées contre la philosophie par les nouveaux académiciens, et par d'autres adversaires spirituels de la philosophie, qui croyaient trouver, dans la dissension continuelle des philosophes, une raison suffisante pour attaquer la philosophie elle-même: il dit du moins que celui qui abandonnerait la philosophie à cause des contradictions des philosophes aurait le même motif d'abandonner la vie (6). Nous ferons en même temps remarquer ici que le sentiment de la faiblesse de l'école stoïque, sentiment que nous avons trouvé chez les stoïciens en général, le porte à chercher dans le passé histo-

(1) *Strab.*, II, 3 *fin.*, p. 164.

(2) *Sext. Emp. adv. Math.*, VII, 93.

(3) *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, IV, p. 143; V, p. 171, p. 206; VIII, p. 227.

(4) *Senec.*, l. l.

(5) *Sext. Emp.*, l. l.; *Theo Smyrn.*, p. 162; *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, V, p. 171; *Plut. de procr. an.*, 22; *Epit. comment. de an. procr.*, 3.

(6) *Diog. L.*, VII, 129. Δοκεῖ δὲ αὐτοῖς μήτε τὴν διαφωνίαν ἀφίστασθαι φιλοσοφίας, ἐπεὶ τῷ λόγῳ τούτῳ προλείψειν ὅλον τὸν βίον. Le sens est clair, mais le passage est altéré.

rique une plus grande force de la philosophie (1). C'est comme un aveu sincère de la décadence de la philosophie. Déjà Posidonius avait été porté à dériver la philosophie grecque de traditions venues de l'Orient (2).

En essayant de concilier la doctrine stoïque avec les anciens systèmes, Posidonius s'écarta considérablement de la première, quoiqu'il eût abandonné en quelques points Panétius, et qu'il fût revenu aux principes de l'ancien Portique. C'est ainsi qu'il justifia la divination et en exposa les principes (3); qu'il admit un anéantissement et une formation de l'univers (4). Il paraît pourtant que cette doctrine de Posidonius différait en quelques points essentiels de celle des stoïciens, car il envisageait l'anéantissement de l'univers comme une dissolution dans le vide; opinion qui semble l'avoir conduit à considérer la vie dans l'univers comme quelque chose de plus parfait que l'état de dissolution du monde; ce qui est tout le contraire de la doctrine stoïque, dont il s'écartait également en n'admettant point le vide comme quelque chose d'infini, lui assignant au contraire des limites, tout en lui donnant la grandeur nécessaire pour pouvoir contenir la dissolution de l'univers (5). Il paraît que ce changement n'aurait été possible, suivant lui, qu'à la condition de faire disparaître l'opposition que les stoïciens avaient établie

(1) *Senec.*, l. l.

(2) *Sext. Emp. adv. math.*, IX, 363; *Strab.*, XVI, p. 367.

(3) *Diog. L.*, VII, 149; *Cic. de div.*, I, 30, 55 s.

(4) *Phil. de mundi æltern.*, p. 497, est, à la vérité, contraire à cette assertion; mais comme beaucoup d'autres endroits sont pour, je suppose que le nom de Posidonius ne se trouve ici parmi plusieurs autres que par erreur.

(5) *Eus. pr. ev.*, XV, 40. Οἱ δὲ Στωικοί, εἰς ὃ καὶ ἐν τῇ ἐκπυρώσει ἀναλύεται, ἄπειρον. Ποσειδώνιος οὐκ ἄπειρον, ἀλλ' ὅσον αὔταρκες εἰς τὴν διάλυσιν, ἐν τῷ πρώτῳ περὶ κενοῦ. *Plut. de pl. ph.*, II, 9; *Stob. ecl.*, I, p. 390; *Diog. L.*, VII, 142.

entre le corporel et l'incorporel; mais c'est ce qui est encore une énigme pour nous. Nous avons un récit bien plus circonstancié du retour de Posidonius à la division des facultés de l'âme par Platon; mais nous savons seulement par là qu'il développa contre la doctrine de Chrysippe les argumens de Platon. Il croyait que, pour comprendre la doctrine sur les états passifs de l'âme, nous n'avons pas besoin de longs raisonnemens, ni de preuves aucunes, mais uniquement du souvenir de ce que nous éprouvons (1); et il disait qu'en fait, la doctrine de Chrysippe était en contradiction avec les phénomènes les plus manifestes(2). Néanmoins l'intention de Posidonius n'est nullement de constater purement et simplement les phénomènes, mais bien de les expliquer dans leurs principes. Il en appelle, comme Platon, à l'opposition entre la raison et les passions de l'âme (3), à ce que l'on trouve également le désir e tle courage chez les enfans et chez les animaux dépourvus de raison (4), et que le sage se trouve dans une agitation passionnée de l'âme, lorsqu'il envie et qu'il désire (5); il cherche à réfuter Chrysippe en lui demandant de quel principe on pourrait faire dériver l'intempérance du désir ou la maladie de l'âme dans les déterminations sensibles (6); comment il expliquerait la possibilité que les mêmes idées tantôt causassent un sentiment, tantôt n'en occasionnassent pas (7) : mais il n'aperçoit pas que la doctrine de Chrysippe se fonde sur un terrain tout différent de celui de l'observation. Toute sa manière de voir est

(1) *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, V, p. 178.

(2) *Ib.*, IV, p. 143.

(3) *Ib.*, p. 153.

(4) L. l.; *ib.*, V, p. 165, 167.

(5) *Ib.*, IV, p. 145.

(6) L. l.

(7) *Ib.*, p. 146.

essentiellement différente de la doctrine stoïque, lorsqu'il admet que les états passifs dérivent du mélange corporel et des influences extérieures, et qu'il cherche à le prouver en s'en référant à l'harmonie qui existe entre le développement du corps et la disposition de l'âme, et à l'influence du climat et de l'éducation sur les mœurs (1). C'est là, en effet, la base de sa doctrine. Il distingue des états corporels et intellectuels de l'homme, états qui, comme tels, passent de l'âme au corps, et du corps à l'âme. Il semble avoir mis le désir au nombre des derniers : il y fait même entrer les représentations ; mais quant aux changemens des mœurs dans la crainte et la douleur, où il trouvait probablement les mouvemens du courage, il les faisait passer de l'âme au corps (2). Cette opinion ne s'accorde point du tout avec la manière de voir des stoïciens, si toutefois cette dernière avait pour but de se représenter l'homme raisonnable comme une unité dans laquelle toutes les déterminations de l'activité émanent de la raison, et lui sont soumises comme à la partie dominante de l'âme. Posidonius cherchait à concevoir l'homme comme un composé dans lequel l'appétit correspond à la vie végétative, le courage à la vie animale, et la raison à la nature humaine proprement dite (3), tandis

---

(1) *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, V, p. 166 s. Ὡς τῶν παθητικῶν τῆς ψυχῆς ἑπομένων ἀεὶ τῇ διαθέσει τοῦ σώματος, ἣν ἐκ τῆς κατὰ τὸ περιέχον κράσεως οὐ κατ' ὀλίγον ἀλλοιοῦσθαι κτλ.

(2) *Plut. fragm.*, I, 6. Ce fragment est bien tronqué; l'on ne peut donc que deviner en partie le sens de la division. Ὅ γέ τοι Ποσειδώνιος τὰ μὲν εἶναι ψυχικά, τὰ δὲ σωματικά· καὶ τὰ μὲν οὐ ψυχῆς, περὶ ψυχὴν δὲ** ἁπλῶς τὸ κρίσεσι καὶ ὑπολήψεσιν· οἷον μὲν ἐπιθυμίας λέγων, φόβους, ὀργάς. Σωματικὰ δὲ ἁπλῶς πυρετούς, περιψύξεις, πυκνώσεις, ἀραιώσεις· περὶ ψυχὴν δὲ σωματικὰ ληθάργους, μελαγχολίας, δηγμούς, φαντασίας, διαχύσεις· ἀνάπαλιν δὲ περὶ σῶμα ψυχικὰ τρόμους καὶ ὠχριάσεις καὶ μεταβολὰς τοῦ ἤθους κατὰ φόβον ἢ λύπην.

(3) *Galen. ib.*, p. 70. Ὅσα μὲν οὖν τῶν ζώων δυσκίνητά ἐστι καὶ

que les anciens stoïciens, conformément à la tendance prédominante de leur doctrine, cherchaient l'unité de toutes les forces dans la force suprême de la raison, et n'envisageaient tous les autres mouvemens de la vie que comme certaines effluences de cette force suprême. Posidonius semble, il est vrai, avoir admis aussi que toutes les forces de l'âme ont une essence centrale (1); mais on ne voit pas comment il pouvait concilier cette opinion avec celle qui fait naître quelques états de l'homme, en mettant la phénoménalité en jeu de la circonférence du corps au centre de l'âme, et d'autres au contraire en allant du centre à la circonférence. Au reste, il ne faut pas croire que si Posidonius suit ici Platon, il ait réellement compris la pensée qui avait présidé à la division de ce philosophe. La seule circonstance d'avoir trouvé la doctrine de Zénon et d'Aristote en harmonie avec celle de Platon nous en ferait douter; cette harmonie n'aurait pu avoir lieu qu'autant que l'opinion stoïque sur l'âme aurait changé entièrement; et cependant il paraît que Posidonius n'était nullement disposé à faire une pareille réforme, car autrement il aurait dû attaquer encore beaucoup d'autres choses, et des choses beaucoup plus importantes, telles que la matérialité et la mortalité de l'âme.

Ce changement apporté à la psycologie des stoïciens, devait être suivi d'une réforme analogue dans les maximes morales; aussi trouvons-nous que Posidonius observait avec raison que toutes les idées morales dépendaient

---

προσπεφυκότα δίκην φυτῶν πέτραις ἤ τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἐπιθυμίᾳ μόνῃ διοικεῖσθαι λέγει αὐτά, τὰ δ' ἄλλα ἄλογα σύμπαντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι, τῇ τε ἐπιθυμητικῇ καὶ τῇ θυμοειδεῖ, τὸν ἄνθρωπον δὲ μόνον ταῖς τρισί· προσειληφέναι γὰρ καὶ τὴν λογιστικὴν ἀρχήν.

(1) *Galen. de Hipp. et Plat. plac.*, V, p. 182. Δυνάμεις —— μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης.

de cette théorie sur l'âme (1). Cependant, tout ce qui est rapporté sur ce sujet est trop indéterminé pour que nous puissions nous y fonder pour apprécier sa morale. Il paraît qu'il était aussi d'accord avec Platon en ce qui concerne l'harmonie de l'âme avec elle-même, sans toutefois vouloir étendre cette harmonie à l'accord de l'âme avec le tout. Car ce n'est qu'à cette condition que l'on peut s'expliquer la direction morale moins sévère qu'on lui attribue ainsi qu'à son maître Panétius; aussi ne regardait-il pas la vertu comme suffisante pour le bonheur. Cette direction se révèle encore, en ce qu'il admet plus par rapport à l'individu que par rapport au tout, la maxime des stoïciens que rien n'est bon que ce qui est moral, prétendant que le bonheur public devait le céder à la moralité individuelle, en ce sens qu'il considérait certaines actions comme tellement illicites, qu'elles ne devraient pas être commises, pas même pour le bien public (2); en quoi il n'était point d'accord avec les anciens stoïciens, qui regardaient l'action elle-même comme indifférente, tandis qu'ils élevaient la loi universelle de l'ensemble au-dessus de toutes choses (3).

A l'époque où l'école stoïque conservait encore son éclat, mais seulement en se rapprochant des anciennes écoles socratiques, florissait aussi la nouvelle académie. Cependant cette académie aussi s'éloignait de son caractère primitif. Déjà Philon de Larisse, un des disciples de Clitomaque, et qui, pendant la guerre de Mithridate, était allé d'Athènes à Rome où il avait eu, entre autres auditeurs de ses leçons de philosophie et de rhétorique, Cicéron, paraît s'être écarté de la méthode de Carneade (4);

(1) *Galen. ib.*, IV, p. 152; V, p. 168 s.
(2) *Cic. de off.*, I, 45.
(3) *Cic. Brut.*, 89; *Tusc.*, II, 3.
(4) *Cic. ac.*, I, 4.

et c'est pour cette raison qu'on le regarde comme le fondateur de la quatrième académie. Cependant nous ne savons rien de certain sur la matière et le sens de sa doctrine. Ce qui pourrait jeter quelque lumière sur sa manière de voir, s'il était permis de croire qu'il eût compris le sens de la doctrine de l'ancienne académie, c'est qu'il niait qu'il y eût une différence entre cette académie et la nouvelle. Toutefois, la tradition qui lui fait regarder la vérité des choses comme n'étant pas connaissables quant à leur nature, uniquement d'après le critérium stoïque (1), porterait à croire qu'il avait cherché dans le sens de Platon une connaissance plus sublime des choses que la connaissance sensible : on ne saurait décider s'il crut avoir trouvé cette espèce de connaissance; on sait seulement qu'il exigeait de la philosophie, en la comparant à la médecine, non seulement qu'elle nous délivre de l'erreur et qu'elle nous anime à la recherche de la vérité, mais aussi qu'elle nous donne des éclaircissemens sur la félicité, et des règles pour la vie (2). Cependant, on nous dit d'un autre côté qu'il était décidément pour ce dogme des académiciens, qu'il nous est impossible de distinguer l'idée fausse de l'idée vraie (3), et qu'il désirait lui-même rencontrer des adversaires qui fussent en état de réfuter ses doutes à ce sujet (4). Il nous semble par conséquent qu'il se contenta, comme Carnéade, d'une certaine vraisemblance, mais seulement qu'il montra plus d'inclination que lui à parvenir à la certitude, et qu'il la chercha plu-

(1) *Sext. Pyrrh. hyp.*, I, 235. Οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασι, ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα· ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά.

(2) *Stob. ecl.*, II, p. 38 s.

(3) *Cic. ac.*, II, 34.

(4) *Numen. ap. Eus. pr. ev.*, XIV, 9.

tôt dans l'activité de l'entendement que dans les impressions des sens.

Antiochus d'Ascalon, son disciple, qui passe pour le fondateur de la cinquième académie, qui enseigna à Athènes et vraisemblablement aussi à Alexandrie et à Rome, et qui fut l'ami de Cicéron ainsi que d'autres Romains distingués (1), s'éloigna encore davantage du caractère sceptique de la nouvelle académie. Il disputa, dans sa jeunesse, tout-à-fait à la manière sceptique de Philon, contre les stoïciens; mais après avoir ouvert lui-même une école, il tâcha de concilier l'ancienne académie avec les péripatéticiens et les stoïciens, de manière cependant à donner pour base à sa doctrine la philosophie stoïque (2). C'est pourquoi l'on disait qu'il avait fait passer le portique dans l'académie, et même qu'il était un véritable stoïcien (3). Il accusait les stoïciens de ne s'être écartés de la manière d'enseigner des anciennes écoles que par des changemens de mots (4). Il tâcha de démontrer l'accord des principales écoles dans la morale, qu'il envisageait comme le but par excellence de la philosophie, la dialectique n'en étant à ses yeux que le moyen (5). Quant à la physique, il s'en occupa peu (6). Il était donc en opposition avec les nouveaux académiciens. Il soutenait que le

---

(1) *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, I, 225; *Plut. v. Cic.*, 4; *Cic. ac.*, II, 4, 35.

(2) *Cic. ac.*, I, 4; II, 22.

(3) *Ib.*, 43; *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.*, I, 235.

(4) *Cic. de fin.*, V, 25.

(5) *Cic. ac.*, II, 9. *Etenim duo esse hæc maxima in philosophia, judicium veri et finem bonorum, nec sapientem esse posse, qui aut cognoscendi esse initium ignoret, aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit, nesciat.*

(6) On fait cependant mention d'un ouvrage de lui, περὶ θεῶν. *Plut. v. Lucull.*, 28.

philosophe doit savoir le point d'où il doit partir et celui auquel il doit aboutir; que les nouveaux académiciens devaient au moins avouer qu'ils ne peuvent rien savoir (1); que lorsqu'ils tâchaient de faire voir qu'il y a des idées fausses qui ne peuvent nullement se distinguer des idées vraies, ils tombaient en contradiction, puisqu'ils reconnaissaient ces idées fausses comme telles (2). Il partageait par conséquent l'opinion des stoïciens, qui croyaient avoir trouvé le critérium de la vérité dans l'impression sensible (3). Il les suivait aussi en grande partie dans la morale, et ce n'est qu'en quelques points, presque insignifians, qu'il crut devoir s'en écarter. Il regardait, par exemple, comme une exagération les opinions des stoïciens, que toutes les fautes sont égales, et que le souverain bien de la vie n'est que dans la vertu seule; car il croyait que le sage peut être heureux, malgré la privation des biens physiques, mais que son bonheur suprême a cependant besoin d'un pareil complément (4). On voit facilement la manière dont cette philosophie se flatte de pouvoir, par des recherches superficielles, ramener les résultats à un certain terme moyen, sans avoir changé les principes; on voit également jusqu'à quel point cette espèce de philosophie a méconnu les différences les plus essentielles des tendances philosophiques.

La nouvelle académie se changea donc en un demi-éclectisme, et se réconcilia jusqu'à un certain point avec le Portique. L'avantage que procurèrent à la philosophie des temps suivans les opinions d'un Philon, d'un Antiochus, ainsi que les tendances parallèles d'un Panétius et d'un Posidonius, consiste essentiellement en ce que ces opinions ramenèrent à l'étude des ouvrages de Platon et

(1) *Cic.*, l. l.
(2) *Ib.*, II, 34; cf. *ib.*, 14.
(3) *Ib.*, 21, 22.
(4) *Ib.*, 43.

d'Aristote, qui depuis un certain laps de temps avaient été oubliés.

A cette même époque, et à côté des écoles de l'Académie et du Portique, subsistaient encore l'école d'Épicure, malgré son peu de vie scientifique, et celle des péripatéticiens; mais cette dernière aussi était peu importante et sans développement scientifique, ainsi qu'on l'a déjà remarqué plus haut. Comme les autres écoles philosophiques du temps, elle s'occupait presque exclusivement de la morale, direction que la philosophie d'alors dut principalement à l'influence des Romains, car ceux-ci demandaient une philosophie pratique.

On reproche aux péripatéticiens de ce temps un manque de pénétration et de dialectique (1). Leurs noms sont la plupart insignifians; mais ce que nous ferons remarquer à leur occasion, c'est qu'au temps de Cicéron on commençait à faire des recherches savantes sur les ouvrages d'Aristote: car c'est à cette époque que vivaient le grammairien *Tyrannion*, et *Andronicus* de Rhodes, qui présidait l'école péripatétique, deux hommes dont nous avons déjà fait connaître précédemment les travaux sur les ouvrages d'Aristote. On trouve donc dans toutes les écoles philosophiques de la Grèce de cette époque l'étude savante de la philosophie ancienne, qui fut considérée comme la source et le modèle de la philosophie d'alors. Ce qui porta à cette étude fut, d'une part, le sentiment qu'avait cette époque de sa propre faiblesse, d'autre part, la tâche qu'on avait alors à remplir de faire connaître aux Romains et à d'autres qui commençaient alors à s'occuper de la philosophie grecque, les trésors de l'ancienne littérature. Cet enseignement de l'ancienne philosophie grecque, et la tradition de certains points dogmatiques fixes, paraissent avoir été dès lors l'occupation principale des

(1) *Cic. de fin.*, III, 12.

écoles philosophiques, qui se perdent ainsi dans l'obscurité, sans qu'on puisse dire cependant qu'elles aient été entièrement sans influence. Elles n'avaient pas leur siége à Athènes seulement, mais elles étaient répandues dans tous les pays où régnait la civilisation grecque. Nous voilà arrivés à la fin du développement philosophique qui peut être immédiatement dérivé de Socrate et des écoles qui sortirent de sa doctrine. Cette fin s'annonce par le scepticisme de la nouvelle académie et par l'incertitude éclectique, deux circonstances favorables à la méthode oratoire dans la philosophie, ainsi que par les recherches érudites sur ce que les philosophes antérieurs avaient fait en philosophie.

Résumons encore une fois brièvement la marche du développement philosophique dans cette période de notre histoire. Nous verrons comment tout dans cette période suivit un cours simple, naturel et nécessaire. Tout ce qui se développa dans la véritable philosophie postérieure à Socrate se trouve déjà ébauché dans ce grand maître comme dans la demi-conscience d'un enfant. Déjà l'on voit qu'il fera quelque chose de bien et comment il le fera ; mais à peine peut-il l'exprimer : il a l'âme si pleine, si émue, qu'il ne sait pas encore trouver la forme convenable pour rendre ce dont il est gros. Voilà pourquoi Socrate s'exprime d'une manière dubitative, pourquoi il ne sait qu'une chose, qu'il ne sait rien, et pourquoi aussi il est si souvent ravi en extase par des signes démoniques, par des pressentimens et des transports religieux. Seulement, il est vrai, cette âme, quoique celle d'un jeune homme, se trouve dans un vieillard. Il sait qu'il n'effectuera pas la régénération morale de l'État, et qu'il n'atteindra pas la forme parfaite de la science. Il tâche donc de trouver des auxiliaires pour cette grande tâche, et il forme son école. Il insinue dans l'âme des jeunes gens qui l'entourent sa haute idée de la science et de la vertu. Il leur fait voir com-

ment l'homme doit tâcher de se connaître lui-même; mais comment sa véritable essence doit être cherchée dans la raison divine, qui n'est pas seulement en lui, mais qui gouverne tout l'univers; comment, par conséquent, tout est disposé d'une manière raisonnable et a sa destination. Il leur enseigne à trouver les idées des choses et l'essence qui se révèle dans ces idées. Il les exerce à cette recherche, d'une part en les conduisant à l'individuel, à l'intuitif, d'autre part en cherchant à déterminer la forme générale des idées : mais c'est de toute son âme qu'il croit à la science; elle régnera partout où il y aura connaissance rationnelle véritable; nous ne faisons le mal qu'involontairement et par ignorance; le corps n'est que l'instrument de la raison, qui domine; en lui-même il n'a point de valeur : la vertu ne consiste que dans la science du bien; elle est par conséquent une, elle peut être enseignée; l'homme doit donc s'affranchir des besoins corporels, alors il possédera le vrai bonheur; sa destination est de s'approcher de la Divinité en agissant, indépendamment du besoin, d'après la connaissance pure du bien.

Une doctrine aussi indéterminée que celle de Socrate devait être sujette à de fréquens malentendus. Cependant les écoles socratiques imparfaites elles-mêmes ne peuvent nier entièrement leur origine. Il y a deux points sur lesquels elles s'accordent toutes, savoir, le peu de valeur qu'elles accordent à la connaissance humaine, et la tendance à l'affranchissement de l'esprit par la raison. Ces deux points ont leur raison dans la direction idéale que Socrate avait donnée à la philosophie. Son idéal de la science faisait connaître la pauvreté de la manière ordinaire de penser des hommes, tout en faisant éprouver le besoin de ne suivre que la connaissance rationnelle pure, parce que la valeur de l'homme n'est qu'en elle. De cette manière, les deux points de vue furent réunis, la science devant dominer aussi la vie pratique. Ce ne fut pas la faute de Socrate si Aristippe prit l'idéal de son maître dans

un sens exclusivement personnel, et s'il crut trouver que nous sommes toujours réduits à la conscience de notre phénoménalité actuelle, et que, par conséquent, nous n'avons qu'à tâcher de tenir la conscience de l'actuel libre des influences extérieures, et de parvenir ainsi à la goûter sans interruption dans toute sa plénitude. Antisthène semblait aussi n'avoir saisi l'idéal que sous le point de vue de la personnalité individuelle; sa direction logique est entièrement négative. Il méprise toutes les sciences qui ne concernent pas immédiatement la vie morale. Il paraît, à la vérité, qu'il chercha dans la physique une unité plus générale des choses; mais il n'étendit cependant la domination divine du monde que dans un sens purement extérieur: car sa morale a pour but de démembrer la personne, et la liberté intellectuelle qu'il cherche ne se présente que d'une manière négative, comme la suffisance à lui-même du sage, qui méprise la jouissance des biens extérieurs, et considère la jouissance de sa force active personnelle comme le souverain bien. La doctrine des mégariens s'élève plus haut; elle reconnaît une raison universelle, souveraine, hors de laquelle il n'y a rien; une vertu unique qui est indépendante de toute influence physique; une raison, non de la personne, mais du tout. Toutefois elle ne sait point mettre d'accord cette raison universelle avec la conscience individuelle, personnelle; elle ne fait donc que s'engager dans une vaine dispute avec toutes les manières de voir humaines, et s'efforce en vain de détruire le point de vue où elle est elle-même placée. Toutes ces manières de voir ne développent point la conscience socratique de la science et de la vie humaine; elles nous font voir seulement que la doctrine de Socrate ne pouvait pas ce qui est au-dessus des forces humaines, c'est-à-dire élever tous ceux qu'elle avait inspirés à la hauteur de conscience d'où elle voulait partir pour développer la science. Ce sont les restes de l'ancien temps, d'un degré inférieur de la civilisation, qui se présentent dans

ces manières de voir, et qui reprendront leur influence lorsque la force vivante du génie scientifique tombera dans une nouvelle décadence. Mais le véritable développement de la conscience socratique est dans Platon.

Si l'on veut connaître le progrès scientifique des écoles socratiques, il ne faut naturellement s'attacher qu'aux formes principales de la philosophie, c'est-à-dire à Platon, à Aristote et aux stoïciens; car les autres écoles et les autres philosophes ne doivent être considérés, d'une part, que comme des points de transition, d'autre part comme des phénomènes qui n'ont qu'une valeur négative, c'est-à-dire qui ne font voir que ce qu'il y a de défectueux dans les idées et les représentations scientifiques de leur temps, et qui nous prouvent qu'il y avait dans les idées et dans les systèmes de cette époque des lacunes et des points faibles, auxquels un mouvement en sens contraire pouvait se rattacher, et former ainsi une opposition. Toutefois, il ne s'agit pas ici non plus d'un mouvement purement progressif, mais bien encore d'un mouvement rétrograde. Or tout pas en arrière suppose dans la raison du mouvement progressif quelque élément invisible qui n'est pas tenable, ou, quand il s'agit de science, une erreur. En jetant un coup d'œil sur la série entière des écoles socratiques, nous devons en trouver le point faible dans l'opinion que ce monde, dans lequel nous vivons et avec lequel notre existence est liée dans tous ses mouvemens, n'est pas destiné à parvenir un jour à une véritable perfection. C'est là une manière de voir qui n'a pas été inventée par les philosophes, mais qui a sa raison dans la nature de l'antiquité, laquelle ne reconnaît point d'affranchissement complet du mal. Les philosophes ont même craint de se prononcer nettement sur cette manière de voir considérée dans tous ses rapports, preuve incontestable que le développement scientifique de leurs idées les conduisait à penser autrement. Mais cette opinion se trouve cependant au fond de leur manière d'envisager le monde;

et c'est là particulièrement ce qui les empêche de donner à leurs recherches une base solide, un enchaînement complet. Il faut regarder aussi comme un progrès dans le développement de leurs doctrines la manière dont cette erreur s'enveloppe peu à peu dans des formes de plus en plus déterminées, parce qu'elle ne pouvait être reconnue qu'à cette condition.

Plus donc la philosophie est agitée par des opinions opposées, par le mélange de la vérité avec l'erreur, et moins la forme générale de la science a acquis de certitude, plus le développement de la philosophie doit dépendre du caractère particulier d'un homme, de l'état de son âme, ou d'une époque. C'est ce que nous voyons clairement dans l'histoire des écoles socratiques. Les plus importantes nous représentent les divers âges de l'homme. La jeunesse se révèle dans le vol hardi, quelquefois fantastique, de Platon; il vit presque plus dans l'avenir que dans le présent: il a les meilleures espérances pour la science, pour la vie des hommes. Il ne peut pas, à la vérité, s'abandonner entièrement à l'espérance sans réserve que l'esprit du philosophe peut s'affranchir de toute matière; mais il ne croit cependant pas impossible de s'affranchir de plus en plus de l'influence de la nécessité. Le génie viril d'Aristote est plus circonspect : il s'applique à la réalité actuelle; il y trouve les obstacles grands, le pouvoir et la force de l'homme petits. Il est vrai que la force de la raison active pénètre encore dans cette sphère sublunaire, et qu'elle forme dans l'homme l'énergie de la science et de la vertu; mais aussi les influences variées de forces supérieures produisent ici-bas, où rien ne garde sa place, le jeu incalculable du hasard : l'expérience est bornée, le bonheur imparfait, dépendant de conditions extérieures, et incertain. Quand même la réalité ne serait pas trop belle, il faut cependant nous y soumettre, et nous pouvons, après tout, la trouver encore digne de la vie et de nos louanges. La doctrine des stoïciens a un langage pres-

que chagrin, comme la vieillesse qui n'a pas su trouver la position qui lui convient, presque le langage d'un misanthrope. Ils vantent le passé, méprisent les hommes de leur temps, tiennent énergiquement à la sévérité morale, et aspirent à ce que la raison a de plus élevé, mais seulement pour l'opposer ouvertement à la réalité. Notre science est-elle autre chose qu'une image vulgaire et morte de ce qui est vivant? Nous sommes des insensés, bien loin de la vraie sagesse, qui devrait nousmontrer la marche de la nature et la loi éternelle et sage qui pénètre tout l'univers, et nous conduire par là à une connaissance raisonnable de notre fin et à une vie vertueuse.

Il faut remarquer comment le point de vue philosophique de tous ces hommes se rattache intimement à cette manière de sentir. Platon, animé d'un courage entreprenant, dirige ses regards vers ce qu'il y a de plus sublime, et vers l'avenir, où il doit être atteint. Le présent ne le satisfait pas, il espère une vie meilleure. Partant du point de vue de la recherche humaine, par laquelle il pensait réaliser un jour l'idéal socratique de la science, il admit que chaque âme est une unité en soi, et, comme telle, est dénuée d'une vie éternellement contingente. Il tâcha, comme Socrate, de parvenir à la science par l'idée de l'être; il se proposait par là de rattacher le particulier au général. Il voyait que la pluralité des unités devait être réunie en une unité suprême, et qu'enfin, pour rendre cette pluralité intelligible, il fallait admettre une unité absolue, primitive, dans laquelle toutes les idées trouveraient leur vérité. C'est ainsi qu'il arriva à l'idée de Dieu. Mais il conçoit que Dieu, comme le bien, le parfait absolu, ne peut être qu'un être invariable. Par là, le problème qu'il s'était donné à résoudre prit une physionomie un peu différente : car il avait alors à concilier, non seulement le général avec le particulier, mais aussi l'unité avec la pluralité, l'essence avec la contingence. Il y parvint en partant du point de vue humain. Il comprit que,

comme philosophes, nous ne faisons qu'aspirer au savoir, en partant de l'ignorance et en passant par l'opinion légitime, pour arriver à la connaissance du vrai. Il vit que, embarrassés dans la contingence du savoir, nous ne pouvons pas comprendre Dieu, qui est au-dessus de toute science et de toute essence, avec une parfaite certitude et dans son unité parfaite; mais il ne méconnut pas pour cela que, tout en étant dans la contingence de la science, nous participions cependant déjà à la science et à l'éternel. C'est dans ce sens qu'il développa sa théorie des idées. Elle est destinée à établir le compromis entre le particulier et le général, entre la pluralité et l'unité. Il prouve que rejeter la pluralité et la contingence, ce serait anéantir la pensée et la parole. Il exige de l'art et de l'ordre dans le discours comme dans la pensée, et fait voir comment les idées sont enchaînées les unes aux autres, suivant leur forme nécessaire, comment elles composent un système, et comment chaque partie de ce système doit avoir de la vérité. Il veut enfin s'élever des idées inférieures à l'idée suprême de Dieu. L'idée de Dieu n'est concevable que dans cette pluralité des idées, et la voie à suivre pour parvenir à la comprendre, c'est de chercher à connaître en elle-même les idées qu'elle embrasse dans toute leur réalité, et avec elles l'essence des choses. Sous ce rapport, notre destinée semble nous faire participer à toute existence constante, au moyen de la contingence; et cette manière de voir pénètre toute la doctrine de Platon sur la nature et la raison. L'âme elle-même, en tant qu'elle n'est pas simplement idée et raison éternelles, se représente dans l'univers entier, ainsi que dans l'être individuel, comme le moyen terme entre le principe corporel, l'indéterminé, le matériel et la mesure éternelle de toutes choses, la raison et le bien. D'un côté elle penche vers le besoin variable, et sous ce rapport elle est l'appétit; d'un autre côté elle tend au principe éternel, et sous ce point de vue elle est la raison; mais ces deux tendances réunies

forment en elle le courage énergique. Sa racine, son principe est dans le monde des idées : c'est là qu'elle a contemplé l'essence éternelle des choses ; mais dans la matière labile, elle ne fait que se rappeler les idées, ce qui ne lui est possible qu'au moyen des sensations. Elle doit donc chercher à développer les trois faces de son existence, en formant l'appétit à la tempérance, le courage à la valeur et la raison à la sagesse, et à mettre tous les trois en parfaite harmonie. ce qu'elle fait au moyen de la justice, qui doit lier en une unité, non seulement l'âme individuelle, mais encore l'existence rationnelle dans l'État, même dans tout l'univers. Si maintenant nous faisons attention que Platon considérait comme la tâche de la philosophie, non seulement de s'élever graduellement de la diversité à l'unité, mais aussi de descendre par degrés de l'unité à la diversité, nous devrons avouer qu'il n'a pas su remplir cette tâche. La pluralité des idées dans l'unité de Dieu n'est pour lui qu'une hypothèse. Il ne sait même pas comment concilier cette hypothèse avec l'idée que Dieu est un tout parfait, parce qu'il suit l'opinion qu'aucune idée quelconque ne peut être considérée comme quelque chose de parfait, précisément parce qu'elle n'est que quelque chose de particulier en comparaison du général, qu'une partie relativement au tout. Telle est pour lui la raison de l'imperfection du monde : toute idée porte en elle le non-être indéterminé ; elle doit être regardée comme quelque chose de relatif ; elle se manifeste par là même dans le mélange physique de l'un opposé à l'autre. Il faut avouer que le sensible n'apparaît à Platon que comme dans un nuage : il voudrait bien le concevoir comme un moyen de la vie rationnelle ; mais il ne sait pas le concilier avec la manière dont le sensible lui apparaît comme un obstacle, comme un mal ; ne sachant pas l'expliquer par l'essence rationnelle des idées, il est même porté à le prendre pour une limite nécessaire, pour le non-être, qui devrait s'allier indissolublement à la limi-

tation essentielle aux idées particulières, telles qu'elles sont posées dans le monde. C'est ainsi qu'il abandonne la représentation sensible, l'expérience. Il espère trouver la vérité, sans secours extérieur, par la seule force intérieure de sa raison; et, comme il est cependant impossible de penser sans des images qui nous rendent les choses sensibles, il préfère recourir à l'imagination plutôt qu'à l'histoire et à l'observation de la réalité. Tel est précisément le caractère de la jeunesse. On conçoit dès lors aussi pourquoi son exposition est si amie de la forme poétique et mystique.

Cependant le cours de la nature et les relations partout déterminées de la société humaine ramènent tôt ou tard des images à la réalité. Heureux celui qui, devenu homme, tout en conservant à la raison ses plus hautes prétentions, a néanmoins appris à s'accommoder à la réalité, persuadé qu'elle satisfait au fond ces prétentions, quelle que soit d'ailleurs l'apparence du contraire! Nous ne pouvons attribuer ce bonheur à Aristote sans réserve. Il est vrai qu'il se fie, comme Platon, à la raison immuable, au moteur de l'univers, au bon et au désirable qui meut tout sans être mû lui-même, parce qu'il excite en toutes choses le désir. Il est bien vrai encore qu'il s'abandonne plus que Platon à la réalité, car c'est dans l'énergie divine qui la forme qu'il voit la science et la vertu. C'est pourquoi il chercha, de toute l'activité de son génie vigoureux, à épuiser l'expérience autant que possible, car il comprit bien que, dans ce monde qui ne se développe que successivement, nous ne pouvons parvenir au général, à ce qui est connu en soi, à la vérité absolue, qu'en partant du phénomène, du particulier, et de ce qui nous est plus connu. Mais, dans la contemplation des choses naturelles et humaines, il ne lui arrive que trop de rencontrer des exceptions à la loi rationnelle, des monstruosités dans la nature, des vices et des désordres dans la société humaine; il se voit forcé de reconnaître que tout

n'est pas parfaitement ordonné par la raison. Mais il n'a pas l'espoir que toutes les défectuosités que nous remarquons maintenant seront un jour corrigées. Il ne lui reste qu'à admettre, à côté du principe parfait qui forme et meut tout d'après un but rationnel, une nécessité, cause de l'imperfection de ce monde, et un principe de cette nécessité, une matière qui, à la vérité, n'est rien en elle-même, mais qui est déjà de toute éternité dans l'éternel univers comme sa condition. Son principe fondamental est que tout a été et que tout sera toujours tel qu'il est maintenant. Toujours la matière a été dans le monde physique, toujours par conséquent aussi le défaut, l'imperfection des choses, qui en est la conséquence nécessaire; aussi le monde n'atteindra-t-il jamais une plus grande perfection; car la nature de la matière exige le mouvement et la contingence. Une forme naît, une autre périt, et il ne peut jamais se faire que la forme soit parfaite dans la matière, car alors il ne serait plus possible qu'une nouvelle forme naquît. Ce monde n'est donc pas destiné à être parfait; la nature qui le gouverne ne réalise le bien qu'à son insu; elle fait aussi du mal; elle détruit le bien qu'elle a produit. Pour que quelque chose dans ce monde passager soit éternel, il ne doit y avoir que circulation et non progrès continuel. La vertu et le bonheur ne sont pas même affranchis de la vicissitude des destinées, ni indépendans de la puissance de la nature; ces deux choses ont besoin des objets extérieurs; elles ne consistent pas dans une sagesse pure, mais partent des mobiles naturels que nous pouvons modérer, mais non changer; point de stabilité parfaite pour elles, non plus que pour la science humaine. Il est clair que cette doctrine cherche à sauver l'idéal et à le saisir dans sa généralité sans lui sacrifier le particulier; elle oppose ces deux principes par là même l'un à l'autre de la manière la plus tranchée, comme Dieu et le monde. Dieu, la raison pure, qui se pense en elle-même, est l'objet de la

science pure, la forme des formes. Il n'existe que par lui seul, libre de toute nécessité ; en lui est aussi l'essence véritable de toutes les choses de l'univers, qui ont sa forme mêlée avec la matière nécessaire. L'activité et l'essence de Dieu sont donc aussi dans le monde, mais altérées par l'imperfection nécessaire de la contingence. D'après ce que nous avons dit plus haut, nous devons reconnaître aussi dans cette opposition décisive du principe formel et du principe matériel un progrès de la doctrine, si on la compare à l'exposition chancelante de Platon. Mais ce progrès est compensé par un autre défaut. En effet, suivant l'opinion d'Aristote, il ne peut y avoir aucune forme pure, point de général sans matière, hormis Dieu. Mais cependant le particulier n'apparaît que comme la condition du général, et, bien qu'Aristote combattît la vérité des idées générales, sa doctrine fait cependant beaucoup plus ressortir la vérité du général que celle du particulier. Car l'individu n'est quelque chose de particulier, d'après lui, que parce que la forme générale s'est exprimée dans une matière spéciale comme dans la condition de son existence cosmique. L'individu n'existe que pour le maintien de son espèce ; l'âme raisonnable elle-même, dans l'énergie scientifique et vertueuse dans laquelle la fin et la forme divines se manifestent le plus distinctement, n'est individuellle que parce qu'elle est la forme d'un corps matériel déterminé, et c'est aussi pour cela qu'elle est mortelle. C'est ainsi que tout ce que nous pouvons atteindre dans ce monde apparaît comme quelque chose de périssable. Mais il serait aussi insensé qu'inutile de se plaindre de tous ces défauts de notre vie cosmique, et particulièrement de notre vie terrestre : il faut prendre la vie telle qu'elle est, et chercher à en jouir dans un commerce raisonnable et le plus actif possible avec d'autres hommes, ce qui fait la jouissance de l'homme vertueux.

C'était dans le fait une position difficile que celle d'Aristote, puisqu'elle était sans espérance et sans désespoir; il faut

convenir qu'il n'est pas facile de prendre les choses pour ce qu'elles sont, sans attendre quelque chose de mieux. Aussi ne put-elle pas être tenue; d'un côté on se tourna vers l'espérance, de l'autre vers le désespoir. Mais la marche que l'esprit froid, sceptique et empirique d'Aristote avait imprimée à la philosophie, et plus encore la marche du siècle en général, résultat de la décadence des sociétés et des mœurs, ne laissèrent plus renaître la véritable espérance. Épicure n'espérait plus que la jouissance physique. C'est l'égoïsme calculateur d'un esprit bas qui respire dans la doctrine d'Épicure. Il méprise toute tendance à une véritable science, à un véritable bien : le général n'est rien pour lui, il ne veut s'en rapporter qu'aux sens. En physique, il admet une manière de voir basse et bornée de la philosophie antésocratique, pour dissiper en quelque sorte par le doute le plus frivole la peur qui accompagne sa sotte espérance. Comparé à une telle bassesse de sentiment plutôt encore que d'esprit, le désespoir des sceptiques a quelque chose de plus noble ; mais leur position aussi est très chancelante : ils ne savent point se fier à la raison, et cependant leur instinct philosophique ne peut se livrer à la sensualité ; ne sachant pas concilier ces deux choses, ils finissent par se partager entre la sensualité et la raison. Suivant l'impulsion philosophique, le sceptique demande une fermeté entièrement inébranlable de l'âme; pour y parvenir, il veut renoncer à tout ; comme homme, au contraire, il ne croit pouvoir vivre qu'en suivant l'instinct sensible, et il n'accorde à la raison quelque influence sur sa manière d'agir qu'en tant qu'elle devrait être capable de modérer les passions.

Mais l'homme ne peut pas vivre dans un entier désespoir ; et les Grecs, qui avaient passé par les écoles d'Aristote et de Platon, ne pouvaient pas se livrer à une espérance aussi frivole que celle d'Épicure. Les stoïciens, quoiqu'ils ne se confiassent pas purement à l'énergie de leur vie, comme Aristote, et quoiqu'ils ne fussent

pas capables de faire des efforts aussi hardis que Platon, surent pourtant maintenir la dignité de la raison et de l'idéal dans la nature, bien qu'ils eussent peu d'espérance pour eux-mêmes. La science des stoïciens est une expression de la contradiction où se trouve l'homme quand il est forcé de reconnaître les plus hautes prétentions de la raison, et qu'en même temps il ne sent que trop son impuissance et celle des autres hommes à les satisfaire. Ils veulent la science, ils reconnaissent que la véritable science consiste dans l'expérience de la loi rationnelle qui gouverne tout l'univers; ils croient que cette science doit être possible dans le monde, et que l'homme devrait pouvoir l'atteindre, puisqu'il participe à la force raisonnable qui lui vient du tout, et qui forme l'unité dominante de son âme; ils exigent de l'homme la vertu; ils demandent qu'en la possession de cette science il vive conformément à la loi rationnelle. Mais eux-mêmes ne sont-ils pas loin de cette vertu, de cette science? Ils se sentent soumis à la sensibilité, ils ne croient à d'autre force qu'à la force physique; ce qu'il y a de plus élevé pour eux, c'est le développement parfaitement libre de la puissance physique, de la vie physique; aussi la raison, qui doit régir le monde, qui doit être possédée du sage, n'est pour eux que le plus haut degré du développement physique ou sensible. Tout est matériel, tout est corporel, tout porte en soi avec la raison la nécessité du devenir. C'est ainsi que les stoïciens couronnaient leur doctrine par une unité qui embrasse tout, mais qui est en même temps forcée de se diviser elle-même en pluralité, et de se soumettre à la vicissitude de la vie imparfaite pour tenir son existence en mouvement. En partant de l'individualité sensible, ils se montrent peu favorables aux idées générales; cependant ils sont forcés de regarder le général comme ce qui gouverne tout; et, comme c'est, suivant eux, un général empirique, sa puissance à son tour, absorbe en fait, toute particularité, toute personnalité, qui ne se présente que

comme un phénomène passager de la vie générale. Chaque homme est relégué par la nécessité générale à sa place déterminée, et ce n'est qu'en suivant sa nature propre qu'il est libre; comprendre cette nature propre et individuelle et s'y soumettre, telle est la sagesse, telle est la vertu. La force vivante universelle est, au fond, la seule vraie, et la force vivante individuelle n'a de vérité, de réalité, qu'en tant qu'elle participe pour quelque temps à cette force universelle. C'est pourquoi l'action particulière est en soi quelque chose d'indifférent; elle n'a de valeur, de sens, qu'autant qu'elle exprime la force universelle. De cette manière les stoïciens ne renoncent pas, il est vrai, à l'idéal, mais il ne leur paraît être que le fondement général des activités vivantes. Celles-ci elles-mêmes et les forces actives individuelles ne sont que des résultats purement nécessaires de simples productions de la vie idéale, dans sa lutte avec sa propre nécessité. Les stoïciens ne peuvent donc les considérer qu'avec dédain. Le progrès que la doctrine stoïque représente dans la philosophie consiste particulièrement en ce que, reconnaissant l'opposition qui existe entre l'imperfection nécessaire du monde et son principe parfait, elle se résout à placer la nécessité dans l'être parfait lui-même. On peut dire qu'ils ont donné par là l'expression la plus juste de la manière dont les anciens Grecs envisageaient le monde, tandis que Platon et Aristote aperçurent mieux les limites de cette manière de l'envisager, et s'efforcèrent de les franchir, sans cependant pouvoir en venir à bout.

Plus le faible d'une opinion est évident, moins cette opinion est tenable. Mais ce qui prouve combien la science de l'homme dépend des conditions de sa vie extérieure et de ses sentimens, c'est que la doctrine de l'ancien Portique fut éclipsée par une manière de voir qui avait beaucoup moins de valeur scientifique. Le scepticisme superficiel, le ton déclamatoire et la théorie empirique de la vraisemblance des nouveaux académiciens reçurent un bon accueil, et se répandirent avec rapidité. Ceux-là mêmes

qui avaient été formés à l'école stoïque se relâchèrent de la sévérité de leur système, et l'on ne fit bientôt plus qu'un éclectisme inconsistant, qui fut la mort de l'énergie en philosophie. On s'abandonna à la routine de la vie et de la science, et c'est d'après celle-ci que l'on crut pouvoir juger les anciennes doctrines philosophiques.

Toutefois les résultats des recherches de cette époque ne sont pas restés infructueux pour les temps suivans; au contraire, presque tous les siècles subséquens ont puisé à ces recherches, et se sont pour la plupart évertués à les comprendre. Leur valeur consiste dans la forme scientifique précise et sévère de la science à laquelle elles s'appliquent. Elles ont toutes cela de commun, de chercher une science qui épuise réellement son objet. Les stoïciens eux-mêmes sont par là conduits à reconnaître qu'une loi universelle rationnelle se révèle dans les choses du monde. Mais c'est dans la forme de l'idée que ces investigateurs cherchent tous à atteindre la science. Cette forme représente pour eux l'essence des choses. Elle les conduit à la connaissance du général et du particulier, de l'unité et de la pluralité, toutes deux dans leur liaison nécessaire et réciproque; et en cherchant à réaliser la science dans la philosophie, ils sont forcés d'admettre, outre l'essence constante et invariable qui se présente dans l'idée, la contingence dans l'homme comme dans la nature. C'est ainsi que se forme pour eux l'unité organique de leur doctrine dans les trois parties de la philosophie, dans la logique, dans la physique et la morale. Mais parmi ces traits généraux et fixes de leur doctrine, il se présente encore certains élémens mobiles qui conduisent à une manière de voir plus variée des objets scientifiques. Ces élémens mobiles concernent les rapports du général au particulier, de l'unité à la pluralité, de l'être immuable à la vie variable. Il est très instructif de remarquer ici comment le mouvement incertain de leurs doctrines aboutit naturellement à des directions opposées. Platon n'admet

en dehors du monde constant des idées qu'il vante, et qu'il voudrait saisir par une pure activité de la raison, le monde de la contingence physique que comme une ombre qui accompagne naturellement la vérité. Mais, tout en voulant concevoir l'idée générale dans sa pluralité et dans l'unité comme ce qu'il y a de vrai dans la contingence, il reconnaît cependant de la manière la moins équivoque la valeur de l'individu par rapport à la puissance du général : l'individu pour lui n'est pas seulement une forme passagère dans laquelle s'exprime le général, c'est une raison particulière avec sa propre activité, un but absolu et d'une valeur éternelle. Aristote, au contraire, lorsqu'il considère les choses du monde, combat la doctrine d'une essence générale des idées comme une erreur dangereuse. Tout, excepté Dieu, n'est que matière, qu'être particulier et individuel. Aussi ne veut-il reconnaître toute chose que par sa phénoménalité, au moyen de l'expérience. C'est en s'efforçant de franchir l'ombre de l'existence de la contingence physique et de l'expérience, telle qu'elle apparut à Platon, qu'Aristote fut conduit à cette manière de voir. C'est ainsi qu'il cherche à comprendre comment l'énergie se développe dans le mouvement, comment la forme et la valeur rationnelle de la fin se réalisent dans la matière. Mais parce que cette réalisation ne peut avoir lieu qu'imparfaitement et par opposition à la privation, la valeur éternelle de l'individu disparut à ses yeux. Ce n'est qu'un porteur momentané de la forme universelle; c'est l'être unique dans le monde, il est vrai ; mais il n'est cependant pas fin en lui-même ; il ne sert, au contraire, qu'à sa forme et à son espèce générales ; il est destiné à les reproduire toujours de nouveau. Même dans l'âme de l'homme, il ne se forme qu'un phénomène limité et passager du vrai ; la raison n'y habite pas à proprement dire, elle ne fait qu'y descendre pour un instant. C'est ainsi que l'individuel, précisément parce qu'il n'est composé que de matière, apparaît toujours comme un vase passif et

fragile du beau et du bon, qui ne s'y montrent cependant jamais que d'une manière imparfaite, et l'opposition entre la force formatrice de Dieu et la matière est rendue très énergiquement par Aristote. Les stoïciens, à leur tour, cherchèrent à franchir cette opposition, pressés qu'ils étaient par la conviction de la nécessité d'admettre un objet unique de la science et un seul principe de toutes choses. Ils réunirent donc la forme générale à la matière particulière, le principe de l'unité au principe de la pluralité, le bien éternel à la nécessité de la contingence dans la pensée de la force vivante de Dieu. Mais plus cette union était forcée et contre nature, plus les principes contraires ainsi juxta-posés devaient se repousser mutuellement. On força la sensation de s'allier à la raison et à la science, de manière à ne former qu'une seule chose, et l'appétit sensible à ne se présenter que comme une déviation et une dégénération de la volonté raisonnable. Mais, quant à la pluralité et à la contingence ; on ne pouvait pas leur faire une semblable violence ; comme elles ne pouvaient s'accorder entièrement avec l'unité et l'essence éternelle, on ne les regarda que comme les produits individuels de certains états périodiques du seul être général vivant, qui, malgré ce changement d'état, reste constamment le même. En conséquence il y aurait encore, outre le principe général, l'unité et l'être constant, le principe individuel, la multiplicité et la contingence ; toutefois, le principe individuel, la multiplicité et la contingence ne sont encore que des phénomènes, des manifestations du principe général, de l'unité et de l'être ; tandis que la vérité est ce qui se présente dans la science, mais comme quelque chose qui ne peut cependant exprimer sa force vivante que dans la vie et la contingence. On ne saurait méconnaître une marche progressive dans ces tâtonnemens divers, elle est en sens contraire dans chacun de ces philosophes. En voyant Platon appeler la raison pure la source de toute science, en le voyant considérer par

cette raison la substance ou l'essence comme quelque chose d'universel, et la contingence comme quelque chose de relatif seulement, et dans lequel il n'y a rien à chercher de vrai en soi, on est porté à croire qu'il effacera entièrement l'individu et niera la multiplicité des idées; mais la force de la vérité le contraint, malgré la tendance de cette direction, à reconnaître l'essence éternelle des choses individuelles, et à chercher la vérité dans la multiplicité des idées.

Aristote partit du point de vue contraire; il rattacha l'activité de la raison à la sensation : c'est dans l'existence physique qu'il cherche la véritable énergie, et tout être est pour lui un individu. Or, en supposant qu'il eût suivi cette direction d'une manière conséquente, on devrait s'attendre à le voir renvoyer sur un plan plus reculé que celui de Platon, le général et l'unité. Mais il arrive précisément le contraire : il admet, il est vrai, la multiplicité des espèces comme quelque chose d'existant et d'indestructible dans le monde physique; mais elle n'a sa raison que dans la matière, dans la condition de l'existence imparfaite, et l'unité universelle des individus seule est pour lui le vrai éternel. Les stoïciens poussent ces idées à l'extrême. Ils font consister toute science dans la sensation et dans son développement progressif jusqu'au degré de la raison; tout être n'est pour eux qu'un individu; la contingence, suivant eux, est la véritable vie de la force vivante. En suivant cette direction conséquemment, on devait finir par ne regarder l'unité universelle que comme une illusion; mais les stoïciens aussi cèdent à l'influence qu'exerce sur eux la forme scientifique; ils sont même entraînés à poursuivre l'unité universelle permanente, presque jusqu'au point d'anéantir la multiplicité, l'individuel et le contingent; ils considèrent du moins ces trois choses comme entièrement subordonnées à la première. On ne saurait méconnaître que tous ces philosophes se voyaient contraints, par la forme scientifique à laquelle ils ten-

daient dans leurs travaux, d'admettre les oppositions qui faisaient l'objet de leurs recherches, mais aussi qu'ils ne surent pas trouver un rapport déterminé entre elles; ce qui est tout naturel, puisqu'en suivant le point de vue antique, ils ne pouvaient s'apercevoir que ce monde est destiné, dans son principe parfait, à atteindre une véritable perfection.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.





TABLE ANALYTIQUE
DES MATIÈRES.

LIVRE NEUVIÈME.

HISTOIRE DES ÉCOLES SOCRATIQUES.

Troisième Division.

ARISTOTE ET LES PREMIERS PÉRIPATÉTICIENS.

LIVRE DIXIÈME.

HISTOIRE DES ÉCOLES SOCRATIQUES.

Quatrième Division.

LES SCEPTIQUES ET ÉPICURE.

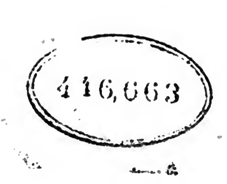
LIVRE ONZIÈME.

HISTOIRE DES ÉCOLES SOCRATIQUES.

Cinquième Division.

LES STOICIENS. — DÉCADENCE DES ÉCOLES ANCIENNES. — CONCLUSION.

FIN DE LA TABLE DU TROISIÈME VOLUME.


416,663



